Die erkenntnistheoretische Bedeutung des gefühlsmäßigen Erfassens bei Schleiermacher

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Anton Hammer
aus Metzingen

Freiburg im Breisgau 1934
Buchdruckerei R. Rebholz

Die erkenntnistheoretische Bedeutung des gefühlsmäßigen Erfassens bei Schleiermacher

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Anton Hammer
aus Metzingen

Freiburg im Breisgau 1934
Buchdruckerei R. Rebholz

Referent: Prof. Dr. Honecker.

Korreferent: Prof. Dr. Heidegger.

Tag der mündlichen Prüfung: 22. Dezember 1933.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

I. **Das moralische Gefühl oder Gewissen, ferner das rationalistisch gefaßte religiöse Gefühl** in den ersten Predigten und den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 6

II. **Das religiöse Gefühl und die religiöse Anschauung als Mittel zur Wahrnehmung des Unendlichen** in den Reden über die Religion 13

III. **Das religiöse Gefühl als unmittelbares Selbstbewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit**

A. Glaubenslehre 30

B. Dialektik 46

C. Psychologie 54

IV. **Das Gefühl als individuelle erkennende Funktion** in der Ethik und Ästhetik 59

Zusammenfassung 71

Chronologische Übersicht 75

Literaturverzeichnis 76

Einleitung.

Schleiermachers ideenmäßige Einordnung in die Geschichte der Philosophie ist immer noch umstritten. Dies gilt besonders bezüglich seiner Gottesvorstellung und deren Zusammenhang mit dem spinozistischen Gedankengut. Die eine, früheste Deutung sieht in Schleiermachers Gottesvorstellung reinen Spinozismus, anderen gilt Schleiermacher als von Spinoza nur angeregt, und wieder andere suchen ihn von jedem pantheistischen Verdacht zu reinigen. Klarer ist Schleiermachers Stellung zu den Romantikern der Jahrhundertwende. Aber auch hier ist noch nicht jede Frage gelöst. Es ist bei dem reichen mündlichen Gedankenaustausch zwischen Schleiermacher und z. B. Friedrich Schlegel oft nicht festzustellen, wer von beiden der Urheber eines neuen Gedankens ist. Nach seiner romantischen Periode, in der sich die Einflüsse von Platon, Spinoza, Kant, Fichte und Goethe treffen, scheinen die Quellen neu auftauchender Gedanken leichter feststellbar zu sein. Doch ist es auch hier oft zweifelhaft, ob ein solcher Gedanke wirklich auf Schelling und Hegel, die nachfichteschen Größen, deren Einfluß auch bei Schleiermacher nicht fehlte, zurückzuführen sei. Es gab gerade in der großen Zeit des deutschen Idealismus allgemeine, fruchtbare Grundüberzeugungen der gelehrten und künstlerischen Welt, die die Systeme eines Schelling, Hegel, Schleiermacher u. a. ermöglichten, so daß denselben vieles grundlegende Gedankengut gemeinsam ist und nicht vom einen auf den andern zurückgeführt werden darf.

Dies wäre auch bei der Untersuchung der geschichtlichen Zusammenhänge des Schleiermacherschen Gefühls-

begriffs zu beachten, wenn eine solche im Rahmen der vorliegenden Arbeit läge. Es war aber hier nicht möglich, den etwaigen Quellen und historischen Bedingungen des Schleiermacherschen Gefühlsbegriffs in seinen verschiedenen Perioden nachzugehen, da diese Aufgabe mit ihren vielen komplizierten Fragestellungen eine eigene, größere Untersuchung erfordert. Es wäre dabei für die evt. Herkunft des Gefühlsbegriffs in den „Reden über die Religion" wohl hauptsächlich an die Untersuchungen Diltheys in seiner Biographie „Leben Schleiermachers" anzuknüpfen, dessen Urteil von der Originalität des Schleiermacherschen Gefühlsbegriffs in den „Reden" in Frage gestellt werden müßte. Die Untersuchung des Gefühlsbegriffs in Schleiermachers späteren Werken, besonders der Dialektik und Glaubenslehre, kompliziert sich dadurch, daß zur Frage der evt. Beeinflussung durch Schelling, Hegel u. a. diejenige nach der selbständigen dialektischen Weiterentwicklung des Gefühlsbegriffs der „Reden" tritt.

Die vorliegende Arbeit stellt sich zur Aufgabe, die Beziehungen des Schleiermacherschen Gefühlsbegriffs zum Begriff der Erkenntnis festzustellen, da eine gewisse erkenntnistheoretische Bedeutung des ersteren fast in allen Werken Schleiermachers zum Ausdruck kommt. Wenn als Endergebnis meiner Bemühungen am Schlusse nur einige wenige absolut sichere Sätze stehen, so dürfte dies hauptsächlich an der Vieldeutigkeit und den zahlreichen Undeutlichkeiten und Widersprüchen Schleiermachers liegen; daß solche bestehen, wird schon allein durch das Vorhandensein der umfangreichen Schleiermacher-Literatur, ferner natürlich durch deren Inhalt bewiesen. Ich beschränke mich im allgemeinen darauf, die Gedankengänge Schleiermachers wiederzugeben, ohne auf deren Widersprüche eigens hinzuweisen und sie zu kritisieren, da es hier nicht darauf ankommt, die objektiven erkenntnistheoretischen Möglichkeiten des Gefühlsbegriffs darzustellen, sondern dessen wirkliche erkenntnistheoretische Bedeutung bei Schleiermacher. Es ist auch unmöglich, die

Sätze Schleiermachers überall rein begriffslogisch zu zergliedern und zu analysieren, da diese Sätze vielfach dem logisch unzugänglichen Erlebnis eines Mystikers entspringen, der nur feststellen, konstatieren, zeigen, bildlich ausdrücken, aber nicht beweisen und exakt deduzieren kann, was er erlebt. Die in den Reden besonders deutlichen, immer erneuten Anläufe zur Auslegung dieser Erlebnisse scheitern oft an der Unangemessenheit der zur Verfügung stehenden Begriffe und der Unzulänglichkeit der Vergleiche. Die zahlreichen Widersprüche, die Ungenauigkeiten der Begriffsfassung und der dadurch notwendig verschiedene Gebrauch der einzelnen Begriffe fallen daher grossenteils Schleiermacher als Mystiker, nicht als Philosophen zur Last.

Der Doppelcharakter der Schleiermacherschen Werke, ihre Mystik einerseits und ihre rationale Durchdringung des meist religiösen, oft auch ästhetischen Erlebnisses andererseits, bedingt zum Teil ihre wechselnde wissenschaftliche Methode, die einmal mit empirischen, dann wieder mit apriorischen Elementen und oft mit beiden zusammen arbeitet, wobei allerdings zu beachten ist, daß Schleiermacher in seinen theologischen Werken, wo irgend möglich, an der religiösen Erfahrung festhält und von ihr ausgeht. In den „Reden“ und „Monologen“, welche die schöpferische Frühzeit Schleiermachers bezeichnen, tritt die Intuition stark hervor gegenüber der späteren, systematischen Periode der Dialektik, Ethik und Dogmatik, wo die Reflexion vorherrscht. In diesen Werken ist die früher durchgeführte Emanzipation der Religion von Philosophie und Moral, die ein Hauptverdienst Schleiermachers für die Zeit um die Jahrhundertwende war, z. T. wieder verlorengegangen, doch hat ihn die große Erkenntnis aus den Jahren seiner ersten schriftstellerischen Tätigkeit, daß die Religion eine notwendige Funktion des Menschen ist, auch bei seinen späteren Werken immer geleitet und dadurch einen starken inneren Zusammenhang des Gesamtwerkes gewährleistet.

Ich versuche, den Schleiermacherschen Gefühlsbegriff und seine erkenntnistheoretische Bedeutung möglichst nach der zeitlichen Reihenfolge seiner Werke darzustellen. Die von Schleiermacher selbst herausgegebenen Werke, welche für unsere Untersuchung vorzüglich in Betracht kommen, sind: Ein Teil der ersten Predigten, die Monologen, die Reden über die Religion, die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre und die Glaubenslehre. Von seinen nachgelassenen, z. T. erst lange nach seinem Tode herausgegebenen Werken sind für unsere Untersuchung heranzuziehen: Seine ersten Abhandlungen, die Dialektik, der Entwurf eines Systems der Sittenlehre, die Ästhetik und die Psychologie. Die früheste Kenntnis des Schleiermacherschen Gefühlsbegriffs vermitteln uns seine ersten, von W. Dilthey herausgegebeenen Abhandlungen und hauptsächlich seine ersten Predigten; danach kämen für unsere Untersuchung die erstmals 1799 erschienenen „Reden über die Religion“ in Betracht und in weiterer zeitlicher Reihenfolge die erstmals 1800 erschienenen „Monologen“ und die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ von 1803. Es erscheint ratsam, von dieser Reihenfolge etwas abzuweichen und die Besprechung der „Grundlinien“ wegen der weitgehenden Verwandtschaft ihres Gefühlsbegriffs mit dem moralischen Gefühl der ersten Predigten an die Besprechung der letzteren anzuschließen. Da der Begriff des Gefühls oder der Empfindung in den Monologen keine erkenntnistheoretische Bedeutung besitzt und wir den Inhalt dieses Werkes daher nicht darzustellen brauchen, folgt die Untersuchung der „Reden“ unmittelbar derjenigen der „Grundlinien“. Weitere chronologische Abweichungen sind unumgänglich. Nach den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ von 1803 erschien unter den für unsere Untersuchung wichtigen Werken „Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“ 1821/22. Aus der Zwischenzeit sind uns Notizen und Nachschriften von Vorlesungen über

Ethik, Dialektik, Psychologie und Ästhetik erhalten, die zusammen mit späteren Bearbeitungen dieser Themen nach dem Tode Schleiermachers herausgegeben wurden. Zeitlich am nächsten lägen für die Weiterführung unserer Untersuchung die von Alex. Schweizer in seiner Nachlaß-Ausgabe „Entwurf eines Systems der Sittenlehre“ [1]) z. T. mitabgedruckten Notizen Schleiermachers zu seiner Vorlesung über Ethik von 1805; allein, da die von Schweizer beigezogenen Notizen aus dem Jahre 1805 nur der Ergänzung und Erläuterung der späteren Bearbeitungen der Ethik dienen sollen [2]), ist aus ihnen kein Bild der damaligen Ansichten Schleiermachers über Gefühl und dessen mögliche Gegenstände zu gewinnen, ebensowenig aus der z. T. beigedruckten Bearbeitung von 1812. Auch die von Otto Braun erstmalig vollständig herausgegebenen „Entwürfe zu einem System der Sittenlehre“ (Leipzig 1913; 2. Band der Auswahl von Schleiermachers Werken in 4 Bänden) gestatten keine volle Erfassung des Schleiermacherschen Gefühlsbegriffs und seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung in den jeweiligen Jahren. Diese Bearbeitungen werden bei der Untersuchung über den Gefühlsbegriff in der Ethik zusammen mit deren späteren Fassungen berücksichtigt werden, ebenso die z. T. eng mit der Ethik zusammenhängenden Gedankengänge der Ästhetik von 1819. Aus dem Jahre 1811 sind uns durch die Jonas'sche Ausgabe der Dialektik Zettelnotizen zur Dialektik zugänglich, die aber wegen ihrer Unvollständigkeit und oft stichworthaften Kürze für unsere Untersuchung unzureichend sind. Aufschlußreicher sind die Ausführungen von 1814, die auch J. Halpern in seiner Ausgabe der Schleiermacherschen Dialektik [3]) als früheste heranzieht, ferner die Bearbeitungen von 1818 und 1822 und spätere. Es ist aber unmöglich, die einzelnen Bear-

---

[1]) S. W., 3. Abtlg., 5. Bd.
[2]) s. Vorwort S. XIII.
[3]) J. Halpern, Schleiermachers Dialektik, Berlin 1903.

beitungen der Dialektik für sich und in zeitlicher Reihenfolge unserer Untersuchung zugrundezulegen, da sie uns in Heften, Zetteln und Nachschriften von verschiedenem Wert und verschiedener Breite und Ausführlichkeit in der Darstellung der einzelnen Abschnitte überliefert sind. Da unsere Darstellung also mindestens die Ausführungen von 1822 mitberücksichtigen müßte, käme sie zeitlich mit der 1821/22 erschienenen Glaubenslehre zusammen. Wir ziehen aus diesem Grunde und weil die Glaubenslehre den Reden dem Inhalt nach näher steht, vor, zuerst die erkenntnistheoretische Bedeutung des gefühlsmäßigen Erfassens in der Glaubenslehre zu untersuchen. Wir legen dazu allerdings nicht die erste, 1821/22 erschienene Ausgabe zugrunde, sondern die zweite aus den Jahren 1830/31. Diese weicht bezüglich unserer Frage dem Sinne nach kaum von der ersten Ausgabe ab und hat den Vorteil einer größeren, besser durchgearbeiteten Gleichmässigkeit der für uns wichtigen Begriffe; im übrigen ist uns für die erste Auflage nur die von C. Stange mit der zweiten Auflage verglichene Einleitung der Schleiermacherschen Glaubenslehre zugänglich.

I.

Das moralische Gefühl oder Gewissen, ferner Das rationalistisch gefaßte religiöse Gefühl in den ersten Predigten und den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre.

Es ist auffallend, in welch geringem Maße Schleiermacher in seinen ersten Predigten [4]) den Begriff Gefühl in rein emotionaler Bedeutung gebraucht. Nur selten spricht er von einem Gefühl der Freude, der Trauer, der Furcht, der Unzufriedenheit u. ä. Schleiermacher war in der Zeit seines Studiums und seiner ersten amtlichen Tätigkeit

[4]) S. W., 2. Abtlg., 1. u. 7. Bd.

vorwiegend ethisch interessiert und so verwendet er auch den Begriff Gefühl in dieser Zeit meist zur Bezeichnung moralischer Tatsachen und Verhältnisse. Nicht daß seine amtliche Tätigkeit als Prediger ihn erst auf die vorzüglich moralische Verwendung dieses Begriffes verwiesen hätte; wir finden die Bezeichnung „moralisches Gefühl" im Sinne von Gewissen schon in seiner Abhandlung „Über das höchste Gut"[5]), die nach Dilthey[5]) in seine letzte Studienzeit, also vor das Jahr 1790 fällt. In der Untersuchung „Über den Wert des Lebens" (1792/93) weist er dem Gefühl der Lust und Unlust die Bedeutung eines Probiersteins zu, „welcher mir zeigt, an welchen Gegenständen sich meine beiden Kräfte (Erkennen und Begehren) vereinigen können"[6]). Die Predigt bietet ihm natürlich eine besonders gute Gelegenheit, moralische Ansichten auszusprechen, und so ist hier die moralische Bedeutung des Begriffs Gefühl am klarsten. Die ersten Predigten stammen aus der Zeit von 1789 bis etwa 1799[7]) und bieten eine z. T. von Schleiermacher selbst besorgte Auswahl. Es finden sich Ausdrücke wie „die schönen Gefühle des tätigen Danks gegen Gott"[8]), „edlere Gefühle der Teilnahme und der Menschenliebe"[9]), „ein gewisses Gefühl von Scham und Ehrfurcht"[10]), „das zerknirschende Gefühl der Reue"[11]). Oft bedeutet aber Gefühl eine Art von Wissen um den eigenen sittlichen Seelenzustand: „Das unangenehme Gefühl unserer Unvollkommenheit"[12]), „das lebhafte Bewußtsein ,das traurige Gefühl der Sünde"[13]),

---

5) W. Dilthey, Leben Schleiermachers, 1. Bd. 1870. Anh. S. 6 ff.
6) Dilthey a. a. O., Anhang S. 53.
7) Eine genaue Datierung jeder einzelnen dieser Predigten ist unmöglich.
8) S. W., 2. Abtlg., 7. Bd., S. 126.
9) 7. Bd., S. 343.
10) 7. Bd., S. 376.
11) 1. Bd., S. 43.
12) 7. Bd., S. 44.
13) 7. Bd., S. 47.

„Empfindung seiner Schwachheit und Hilfsbedürftigkeit“[14]). Wie die angeführten Beispiele zeigen, ist es immer ein Gefühl des Mangels, ein Wissen um etwas Fehlerhaftes an unserer Seele; vor den gegenteiligen Gefühlen, vor „angenehmen Täuschungen des Gefühls“[15]), vor dem „verführerischen Gefühl zunehmender Kräfte“[16]) warnt Schleiermacher eindringlich. Wegen der großen Versuchung, unseren seelischen Wohl- und Hochgefühlen zu glauben, fordert er Mißtrauen gegen sich selbst: „Das ist das Gefühl, von dem wir überall durchdrungen sein sollen, ein lebhaftes nur allzu wohl gegründetes Mißtrauen in uns selbst“[17]. Diese seelische Haltung sich selbst gegenüber setzt ein zartes Gewissen voraus. „Wir haben freilich ein leises Gefühl in uns von dem, was recht ist; aber wie unsicher ist es, wie leicht schieben uns bald unsre Begierden, bald unsre Einbildungskraft, bald unsre Empfindungen[18]) ein falsches Bild des Guten unter!“[19]) Das Gewissen im weitesten Sinne ist es auch hauptsächlich, das Schleiermacher meint mit „Gefühl, Empfindung des Guten“[20]), „Gefühl für unsere Pflicht“[21]) „Sicherheit des Gefühls (bezüglich des Rechten)“[22]). „Ob ihr mit strengem Ernst oder mit schonender Sanftmut, mit tiefen Gründen oder mit treffendem Spott streiten sollt, das sei eurem Gewissen und eurem unterscheidenden Gefühl überlassen“[23]). „Fraget euer inneres Gefühl, wem ihr auf die Dauer mehr Einfluß auf euer Gemüt einräumt, der graden

---

[14]) 7. Bd., S. 50.
[15]) 7. Bd., S. 115.
[16]) 7. Bd., S. 50.
[17]) 7. Bd., S. 94.
[18]) Gefühl und Empfindung werden in den Predigten meist synonym gebraucht.
[19]) 7. Bd., S. 6.
[20]) 7. Bd., S. 159.
[21]) 7. Bd., S. 192.
[22]) 1. Bd., S. 160.
[23]) 1. Bd., S. 151.

offnen Ehrlichkeit .. oder der gefälligen Klugheit .."[24]) Das moralische Gefühl als Gewissen „verkündigt euch den Willen Gottes"[25]). „Immer richtiger und feiner wird sein (des Frommen) Gefühl von dem, was Gottes Wille an ihn ist in allen Verhältnissen des Lebens"[26]). Aber gegen das Gefühl vom Willen Gottes ist dasselbe Mißtrauen am Platze wie gegen das „verführerische Gefühl zunehmender Kräfte". Das „richtige und ursprüngliche Gefühl (vom Willen Gottes)"[27]) muß oft erst festgestellt werden: „Das vollkommene Beispiel Christi berichtigt unser Gefühl durch seine Schönheit und Größe"[28]). Andererseits stellt Schleiermacher fest, daß der Wille Gottes sich dem moralischen Gefühl zu erkennen gibt: „Die Gebote, die ich einschärfen soll, empfehlen sich so sehr dem innersten Gefühl"[29]). Das erkenntnismäßige Moment in solchen Gefühlen ist unverkennbar; es ist im Grunde dasselbe wie das allgemein dem Gewissen zugeschriebene.

Von etwas anderer Art ist das erkenntnismäßige Moment in den mehr „religiösen" Gefühlen: „Die Empfindungen, welche die Religion einflößt, entspringen aus der Erkenntnis unserer Verhältnisse gegen Gott und den Stifter der Religion .."[30]). „Solche fromme Gefühle können nur als die Frucht vorhergegangener Betrachtung über die Werke und Taten Gottes in uns entstehen"[31]. „Kaum erwacht unsere Vernunft, so ist es schon ihr erstes Geschäft, diesen Glauben (daß Nächstenliebe das höchste Gebot der Religion ist) und dies Gefühl (der Nächstenliebe) durch ihre Aussprüche zu bestätigen"[32]). „Wenn

---

[24]) 1. Bd., S. 95.
[25]) 1. Bd., S. 159.
[26]) 1. Bd., S. 163.
[27]) 1. Bd., S. 159.
[28]) 7. Bd., S. 6.
[29]) 7. Bd., S. 371.
[30]) 7. Bd., S. 51.
[31]) 7. Bd., S. 341.
[32]) 7. Bd., S. 354.

gleich unsere Religion es lehrt, wenn gleich unser Gefühl es bestätigt, wenn gleich unser Verstand uns hinlänglich davon überzeugt, daß alles was in der Welt geschieht, das Werk des mächtigsten und weisesten Wesens ist.."[33]). Also religiöse Empfindungen entspringen aus religiösen Erkenntnissen, fromme Gefühle entstehen aus frommen Betrachtungen, unsere Vernunft bestätigt solche Gefühle und unser Gefühl bestätigt religiöse Lehren: Vernunft und Religion sind zwar in typisch rationalistischer Auffassung in Zusammenhang gebracht, aber dadurch, daß das Gefühlsmäßige in der Religion so sehr im Vordergrund steht, unterscheidet sich die Schleiermachersche Auffassung erheblich von der zeitgenössischen rationalistischen Theologie; es ist der Pietismus, der das Gefühl zu solcher Bedeutung erhebt. Das Gefühl vermittelt hier zwar noch nicht direkte Kenntnis oder Erkenntnis religiöser Gegenstände, leitet aber darauf hin, zeigt mindestens die Richtung an, in welcher der Gegenstand liegt und evt. erkannt werden kann. Das Richtungweisende am Gefühl ist es hauptsächlich, was von der Vernunft bestätigt wird, darin liegt bei diesem so wenig emotionalen „religiösen" Gefühl das Erkenntnismäßige.

Als religiöses Gefühl muß auch das „Gefühl" in den folgenden Äußerungen bezeichnet werden, aber in ihm tritt das Intellektuale in anderer Weise hervor: „... ein Gefühl von dem, dessen Ebenbild sich in uns offenbaret, wenn wir uns von Liebe und Wohlwollen durchdrungen fühlen ..."[34]). „Der Gedanke an Gott begleitet den Frommen überall hin, nicht bloß der Gedanke, er sieht und empfindet überall das ewige Wesen"[35]). „... weil es euch an dem unmittelbaren Gefühl von Gott fehlt, weil

---

[33]) 7. Bd., S. 348.

[34]) 1. Bd., S. 40.

[35]) 1. Bd., S. 155. (Wenn Schleiermacher in derselben Predigt, S. 157, davon spricht, daß wir keinen „Sinn" haben, Gott zu fühlen, so meint er damit, wie mir aus dem Zusammenhang hervorzugehen scheint, „Sinn" als körperliches Organ.)

ihr nicht ihn überall suchet und alles in ihm sehet ...“[36]). Das Gefühl ist hier das eigentliche Organ für die „Wahrnehmung“ Gottes und des Übersinnlichen. Der Ausdruck „unmittelbares Gefühl von Gott“ verweist schon auf die eigentümliche Verwendung dieses Begriffs in den „Reden über die Religion“ und steht ihnen offenbar zeitlich sehr nahe. Wir werden diese Bedeutung von religiösem Gefühl in dem Abschnitt über die „Reden“ weiter untersuchen.

In den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“[37]) ist das Gefühl, wie größtenteils in den ersten Predigten, als moralisches Gefühl gefaßt, als Gewissen im weitesten Sinne. Auch hier sehen wir die Verquickung von Gefühl und Vernunft in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis des Sittlichen, der Pflicht usw.: „Kein Sittliches kann zustandekommen, weder ein inneres noch äußeres, wenn nicht Verstand und Gefühl dabei geschäftig sind und darauf gerichtet“[38]). Nach Schleiermacher ist kein einfaches und untrügliches Gefühl für das Sittliche vorhanden, sondern Gedanke und Gefühl bilden nach ihm einander wechselseitig aus und erregen einander. Die „Annahme echt ethischer reflektierender Begriffe und eines durch dieselben dargestellten untrüglichen Gefühls des Sittlichen“[39]) hält Schleiermacher für falsch. Er bezweifelt hier die Echtheit der bisherigen ethischen Begriffe, weil er kein untrügliches Gefühl vorfindet, das ihnen zugrundeliegen müßte. „Warum sollte auch das sittliche Gefühl ursprünglich vollkommener sein als das logische oder mathematische?“[40]). Die Erkenntnisfunktion des sittlichen Gefühls kommt auch bei diesem Vergleich mit einem logischen und mathematischen Gefühl zum Aus-

---

[36]) 1. Bd., S. 168.

[37]) Fr. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, neuherausgegeben von O. Braun, Leipzig 1911 (Philos. Bibl., Bd. 136 a).

[38]) Ausgabe von Braun, S. 155.

[39]) S. 241.

[40]) S. 242.

druck, denn er könnte gar nicht aufgestellt werden, ohne daß dem sittlichen Gefühl Vernünftigkeit zugesprochen bezw. von ihm gefordert würde. Da eine „Unvollkommenheit und Fehlbarkeit des sittlichen Gefühls überhaupt“[41]) besteht, sollte dem sittlichen Gefühl ein dialektisches zu Hilfe kommen. Bei der Kritik des Fichteschen Gewissensbegriffs bemerkt Schleiermacher, daß, wenn das Gewissen nicht ein ganz blind ahnendes Vermögen sein soll, „die besondere Art, Gedanken und Gefühle aneinander zu reihen und zu beziehen, den entschiedensten Einfluß haben muß zur Bestimmung dessen, was in jedem Falle als Pflicht gefunden wird“[42]). „Wenn also die Notwendigkeit eines in allen Menschen gleichen und in jedem untrüglichen sittlichen Gefühls nicht kann erwiesen werden, so ist es recht, zu dem zurückzukehren, was die Natur der Sache andeutet, daß nämlich das Gefühl und die Einsicht eines jeden sich untereinander bestimmen und in ihrer Fortschreitung sich gegenseitig zum Maß dienen können“[43]).

Das Erkenntnismäßige in dem als Gewissen gefaßten Gefühl der „Grundlinien“ ist dasselbe wie in den ersten Predigten: Es gibt kein untrügliches, absolut verläßliches Gefühl des Sittlichen, es gibt kein blind ahnendes Gewissen, sondern Sicherheit der moralischen Erkenntnis, d. h. der Erkenntnis dessen, was recht und Gottes Wille ist, gewährt das Gefühl nur im Zusammenwirken mit der Vernunft. Das moralische Gefühl ist also nicht selbst als ein Erkennen gedacht, wohl aber wird ihm diese Fähigkeit zugeschrieben für die Fälle, wo es sich mit der Vernunft paart, wo eines das andere bestätigt. Auch das als mit der Vernunft zusammenwirkend gedachte religiöse Gefühl der Predigten ist erkenntnistheoretisch bedeutsam, insofern es für die religiöse Bertrachtung rich-

---

41) S. 244.
42) S. 268.
43) S. 245.

tungweisend sein und die Ergebnisse religiöser Betrachtung bestätigen kann; dadurch bekommt es die Bedeutung, wenn nicht geradezu eines Kriteriums, so doch eines allgemeinen Wertmessers für die religiösen Lehren. Es ist damit eine Grundanschauung der Reden und der Glaubenslehre im Kern schon vorgebildet. Welche erkenntnistheoretische Bedeutung hat nun das schon in den ersten Predigten vorkommende religiöse Gefühl im Sinne einer „Wahrnehmung" Gottes? Diese Frage beantworten die Reden.

II.

Das religiöse Gefühl und die religiöse Anschauung als Mittel zur Wahrnehmung des Unendlichen in den Reden über die Religion.

Unserer Untersuchung von Schleiermachers erstmalig 1799 erschienenem Werk „Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" lege ich die kritische Ausgabe von Pünjer[44]) zugrunde. Als besonders aufschlußreich für die Bedeutung von „Gefühl" in der ersten, von uns vorzüglich heranzuziehenden Auflage der „Reden" sei gleich ein Gedankengang der zweiten Rede, die für unsere Untersuchung überhaupt am meisten in Betracht kommt, angeführt: „Ehe ich Euch aber in das Einzelne dieser Anschauungen und Gefühle hineinführe, welches allerdings mein nächstes Geschäft an Euch sein muß, so vergönnt mir zuvor einen Augenblick, darüber zu trauern, daß ich von beiden nicht anders als getrennt reden kann; der feinste Geist der Religion geht dadurch verloren für meine Rede, und ich kann ihr innerstes Geheimnis nur schwankend und unsicher enthüllen. Aber eine notwendige Reflexion trennt beide, und wer kann über irgend etwas, das zum Bewußtsein gehört, reden, ohne

---

44) Friedrich Schleiermachers Reden über die Religion, krit. Ausgabe von G. Ch. Bernhard Pünjer, Braunschweig 1879.

erst durch dieses Medium hindurch zu gehen. Nicht nur wenn wir eine innere Handlung des Gemüts mitteilen, auch wenn wir sie nur in uns zum Stoff der Betrachtung machen und zum deutlichen Bewußtsein erhöhen wollen, geht gleich diese unvermeidliche Scheidung vor sich: Das Faktum vermischt sich mit dem ursprünglichen Bewußtsein unserer doppelten Tätigkeit, der herrschenden und nach außen wirkenden, und der bloß zeichnenden und nachbildenden, welche den Dingen vielmehr zu dienen scheint, und sogleich bei dieser Berührung zerlegt sich der einfachste Stoff in zwei entgegengesetzte Elemente, die einen treten zusammen zum Bilde eines Objekts, die andern dringen durch zum Mittelpunkt unseres Wesens, brausen dort auf mit unsern ursprünglichen Trieben und entwickeln ein flüchtiges Gefühl“[45]). Unsere doppelte Tätigkeit, die herrschende und nach außen wirkende und die bloß zeichnende und nachbildende, welche den Dingen vielmehr zu dienen scheint, steht offenbar in Zusammenhang mit den Ergebnissen des gesamten Bewußtseinsvorvorgangs, dem Bilde eines Objekts einerseits und dem Gefühl andererseits. Aus dem Zusammenhang und aus dem übrigen Text der „Reden“ geht nicht sicher hervor, auf welche Tätigkeit das einzelne Ergebnis zurückzuführen ist. Es ist aber anzunehmen, daß das „Bild eines Objekts“ mehr auf die „bloß zeichnende und nachbildende Tätigkeit“ zurückgeht, und analog das Gefühl mehr auf die „herrschende und nach außen wirkende Tätigkeit“, die offenbar mit den „ursprünglichen Trieben“ zusammenhängt. Festzustellen ist jedenfalls, daß das Gefühl mit dem „Mittelpunkt unseres Wesens“ und etwas uns Ursprünglichem und Eigentümlichem, unseren Trieben, zu tun hat. Anschauung und Gefühl gehen also auf e i n e n Vorgang und zwar einen Bewußtseinsvorgang zurück. Schleiermacher fährt fort: „Auch mit dem innersten Schaffen des religiösen Sinnes können wir diesem Schicksal

[45]) Ausgabe von Pünjer, S. 75 f.

nicht entgehen; nicht anders als in dieser getrennten Gestalt können wir seine Produkte wieder zur Oberfläche heraufördern und mitteilen. Nur denkt nicht — dies ist eben einer von den gefährlichsten Irrtümern — daß religiöse Anschauungen und Gefühle auch ursprünglich in der ersten Handlung des Gemüts so abgesondert sein dürfen, wie wir sie leider hier betrachten müssen. Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben, Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: Beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eins und ungetrennt sind. Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam in einander geflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren — ich weiß wie unbeschreiblich er ist, und wie schnell er vorübergeht, ich wollte aber, Ihr könntet ihn festhalten und auch in der höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüts ihn wieder erkennen. Könnte und dürfte ich ihn doch aussprechen, andeuten wenigstens, ohne ihn zu entheiligen! Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht wie dies, sondern er ist alles dieses selbst. Schnell und zaubrisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. So wie sie sich formt die geliebte und immer gesuchte Gestalt, flieht ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie einen Schatten, sondern wie das heilige Wesen selbst. Ich liege am Busen der unendlichen Welt: Ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblick mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich

nach meinem Sinn und meiner Ahnung wie die meinigen. Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich messe sie, und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor, und verbreitet sich wie die Röte der Scham und der Lust auf seiner Wange. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion. Könnte ich ihn Euch schaffen, so wäre ich ein Gott — das heilige Schicksal verzeihe mir nur, daß ich mehr als Eleusische Mysterien habe aufdecken müssen. — Er ist die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion. Aber es ist damit wie mit dem ersten Bewußtsein des Menschen, welches sich in das Dunkel einer ursprünglichen und ewigen Schöpfung zurückzieht, und ihm nur das hinterläßt, was es erzeugt hat. Nur die Anschauungen und Gefühle kann ich Euch vergegenwärtigen, die sich aus solchen Momenten entwikkeln“[46]). Der Sinn und sein Gegenstand wird von Schleiermacher bei jeder Art von Wahrnehmung als gleichsam ineinandergeflossen gedacht. Der Gegenstand ist beim religiösen Erlebnis das „Universum“, der Sinn ist in der Sprache der „Reden“ immer der religiöse Sinn. Das religiöse Erlebnis oder die religiöse Wahrnehmung kommt nun durch ein Handeln des Universums auf den Sinn zustande: „Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des Ersteren, welches dann von dem Letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird. Wenn die Ausflüsse des Lichtes nicht — was ganz ohne Eure Veranstaltung geschieht — Euer Organ berührten, wenn die kleinsten Teile der Körper die Spitzen Eurer Finger nicht mechanisch oder chemisch affizierten, wenn der

---

[46]) SS. 76—80.

Druck der Schwere Euch nicht einen Widerstand und eine Grenze Eurer Kraft offenbarte, so würdet Ihr nichts anschauen und nichts wahrnehmen, und was Ihr also anschaut und wahrnehmt, ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf Euch. Was Ihr über jene wißt, oder glaubt, liegt weit jenseits des Gebiets der Anschauung“[47]). Da die Wahrnehmung auf ein Handeln, ein Affizieren des Wahrgenommenen zurückgeht, denkt Schleiermacher, kann sie auch nur die Wahrnehmung einer Handlung, nicht der Natur der Dinge sein. Inwieweit bei dieser Annahme Schleiermacher von der Philosophie seiner Zeit, bezw. früheren Philosophen beeinflußt ist, soll hier nicht erörtert werden. Was für die sinnliche Wahrnehmung zutrifft, gilt auch für die religiöse: „So die Religion; das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoße herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns; und so alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion; was aber darüber hinaus will, und tiefer hineindringen in die Natur und Substanz des Ganzen, ist nicht mehr Religion, und wird, wenn es doch noch dafür angesehen sein will, unvermeidlich zurücksinken in leere Mythologie“[48]). Das Handeln des Universums ist eine Selbstoffenbarung. Als solche Offenbarung ist jede Begebenheit, jedes Einzelwesen, alles Beschränkte und Endliche anzusehen. Ist also das Handeln des Universums ein mittelbares? Nein, denn was am Einzelnen und Endlichen wahrgenommen werden soll, ist sein Teilhaben am Ganzen und Unendlichen, seine Funktion der Darstellung desselben. Das Einzelne und Beschränkte in dieser Bedeutung neh-

---

47) SS. 52—55.

48) SS. 55—59.

men und auffassen, ist Religion. Zur „Natur und Substanz des Ganzen“ vorzudringen, ist schon aus dem Grunde nicht möglich, weil uns das Universum offenbar nur im Einzelnen und Beschränkten gegeben ist. Als was sich Schleiermacher das Universum oder Unendliche oder Ganze denkt, wird noch erörtert werden. Hier sei vorerst betrachtet, welche Rolle der Sinn beim religiösen Wahrnehmungsvorgang spielt und was sich daraus für die Begriffe „Anschauung“ und „Gefühl“ ergibt.

Das Handeln des Universums wird vom Sinn „seiner Natur gemäß“ aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen. Die Natur des religiösen Sinnes ist in jedem Menschen verschieden und daher auch die religiösen Erlebnisse, wie sich noch zeigen wird. Der Ausdruck weist ebenso wie der vom „Mittelpunkt unseres Wesens“ und „unseren ursprünglichen Trieben“ auf die Eigentümlichkeit unseres Aufnehmens, Zusammenfassens und Begreifens. Tritt das Erlebnis des religiösen Sinnes ins Bewußtsein, dann erscheint es unter zwei Formen der aufnehmenden Tätigkeit, Anschauung und Gefühl. Es wäre anzunehmen, daß Schleiermacher nun diese beiden Begriffe, da er sie schon unterscheidet, näher bestimmt und in der Folge auseinanderhält. Das ist aber nicht der Fall, sondern hier wie in allen seinen späteren Werken werden die Begriffe zwar geschieden, es werden ihnen besondere Gegenstände zugeordnet, aber die Begriffe werden in ihrer Anwendung nicht auseinandergehalten bezw. samt ihren Gegenständen geradezu wieder als identisch behandelt[49]). Die Begriffe Anschauung und Gefühl bezeichnen schon ursprünglich nichts absolut Verschiedenes und treten im Gedankengang der „Reden“ großenteils gleichbedeutend auf; man möchte mit einem in Schleiermachers Dialektik geläufigen Ausdruck sagen, sie sind relativ identisch, oder mit R. Otto's

---

[49]) Vgl. die Vorrede J. H. v. Kirchmanns zu seiner Ausgabe von „Fr. Schleiermachers Philos. Sittenlehre“, Berlin 1870 (Philos. Bibl. Bd. 24), S. XIII.

guter Erklärung: „Die Formel für das im Grunde einheitliche religiöse Gemütserleben „Anschauung und Gefühl“ ist ein Hendiadys, so daß der Sinn des einen Ausdruckes in den des andern oft überschwankt und eins für beides stehen kann, aber doch keine Tautologie“[50]). Als weitere Zeugen dieser Auffassung des Verhältnisses von Anschauung und Gefühl seien W. Bender[51]), Fr. W. Siegmund-Schultze[52]) und O. Piper[53]) genannt. Es erweist sich dagegen als unmöglich, eine scharfe Unterscheidung von Anschauung und Gefühl in den Reden durchzuführen, wie dies Lipsius[54]) versucht. In der ersten Auflage der Schleiermacherschen Reden herrscht der Ausdruck „Anschauung des Universums“ vor, in der zweiten Auflage wird er vielfach durch „Gefühl“ ersetzt und in der dritten Auflage steht dafür oft Bewußtsein. Es ist auch aus diesem Grunde angezeigt, „Gefühl“ nicht als das spezifisch gefühlsmäßige Erfassen der „Anschauung“ als etwa dem spezifisch intellektualen Erfassen gegenüberzustellen. Die „Anschauung“ hat in den Reden tatsächlich etwas Gefühlsmäßiges, etwas Emotionales an sich, das „Gefühl“ etwas Anschauliches, etwas Intellektuales. Das kommt auch an einer der vielen Stellen zum Ausdruck, in denen sich Schleiermacher gegen die Auffassung der Religion als eines Systems von Wahrheiten wendet: „Anschauung ist und bleibt immer etwas Einzelnes, Abgesondertes, die unmittelbare Wahrnehmung, weiter nichts; sie zu verbin-

---

[50]) R. Otto's Jubiläumsausgabe der Reden, Göttingen 2. Aufl. 1906, S. XXVI.

[51]) W. Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philos. Grundlagen. I. Tl. Die philos. Grundlagen, Nördlingen 1876, S. 168 ff.

[52]) Fr. W. Siegmund-Schultze, Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre. Diss. theol. Marburg 1913, z. B. S. 162 u. 167 f.

[53]) O. Piper, Das religiöse Erlebnis. Eine krit. Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion. Diss. Göttingen 1920, z. B. S. 44.

[54]) R. A. Lipsius, Schleiermachers Reden über die Religion. Jahrbücher f. prot. Theol. I. Jahrg., Lpz. 1875, S. 167.

den und in ein Ganzes zusammenzustellen, ist schon wieder nicht das Geschäft des Sinnes, sondern des abstrakten Denkens. So die Religion; bei den unmittelbaren Erfahrungen vom Dasein und Handeln des Universums, bei den einzelnen Anschauungen und Gefühlen bleibt sie stehen; jede derselben ist ein für sich bestehendes Werk ohne Zusammenhang mit andern oder Abhängigkeit von ihnen; von Ableitung und Anknüpfung weiß sie nichts, es ist unter allem was ihr begegnen kann das, dem ihre Natur am meisten widerstrebt. Nicht nur eine einzelne Tatsache oder Handlung, die man ihre ursprüngliche und erste nennen könnte, sondern alles ist in ihr unmittelbar und für sich wahr“[55]). Die religiösen Anschauungen und Gefühle sind unmittelbare Wahrnehmungen und Erfahrungen vom Dasein und Handeln des Universums; „unmittelbar“ bedeutet hier „nicht vermittelt“ durch das abstrakte Denken mit seinen Methoden der Ableitung und Anknüpfung. Eine Wahrnehmung oder Erfahrung in diesem Sinne ist entweder unmittelbar oder sie existiert überhaupt nicht; ihr „Unmittelbar- und Fürsich-Wahrsein“ besteht daher nur in ihrer Tatsächlichkeit. So sagt Schleiermacher in der zweiten Auflage seiner Reden:: „Unmittelbar in der Religion ist alles wahr, denn wie könnte es sonst geworden sein? Unmittelbar aber ist nur, was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen ist, sondern rein im Gefühl erwachsen“[56]). Ob Gefühle durch das Universum unmittelbar gewirkt, d. h. religiös sind, weiß der Fühlende, denn er hat in ihnen das Universum unmittelbar erfahren oder überhaupt nicht; wenn er es unmittelbar erfährt, ist schon allein das Vorhandensein seines Gefühles ein Beweis für die Berührung mit dem Universum: „Wer nicht hie und da mit der lebendigsten Ueberzeugung fühlt, daß ein göttlicher Geist ihn treibt und daß er aus heiliger Eingebung redet und handelt; wer sich nicht wenigstens

---

[55]) S. 60 f.
[56]) S. 65 u.

— denn dies ist in der Tat der geringste Grad — seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Universums bewußt ist, und etwas Eignes in ihnen kennt, was nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion“[57]). Eigentümlichkeit des religiösen Gefühls jedes einzelnen, reiner Ursprung aus seinem Innersten sind Kennzeichen der wirklichen Berührung mit dem Universum. Als was oder in welcher Gestalt der einzelne das Universum anschaut oder fühlt, „das hängt ab von seinem Sinn für's Universum, das ist der eigentliche Maßstab seiner Religiosität“[58]). Alle Reflexionen über den Inhalt des religiösen Gefühls sind unzulänglich für die Erkenntnis des Universums, sind bloße Auslegungen, welche die Natur und Substanz des Universums noch weniger erreichen als das Gefühl selbst. Diese Überzeugung Schleiermachers liegt auch seiner Glaubenslehre zugrunde.

Was Schleiermacher mit dem wichtigen Begriff „Sinn“ meint, zeigen die folgenden Stellen: „Je gesunder der Sinn, desto schärfen und bestimmter wird er jeden Eindruck auffassen, je sehnlicher der Durst, je unaufhaltsamer der Trieb das Unendliche zu ergreifen, desto mannigfaltiger wird das Gemüt selbst überall und ununterbrochen von ihm ergriffen werden, desto vollkommener werden diese Eindrücke es durchdringen, desto leichter werden sie immer wieder erwachen, und über alle anderen die Oberhand behalten“[59]). „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt, wenn nur nicht jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum gesperrt und verrammelt wird — dies sind eingestanden die beiden Elemente der Religion — so müßte sie sich auch in jedem unfehlbar auf seine eigene Art ent-

---

[57]) S. 118.
[58]) S. 127.
[59]) S. 70 f.

wickeln“[60]). Der Sinn mit seinem Trieb, das Unendliche anzuschauen, zeigt sich mit besonderer Deutlichkeit bei den Kindern: „Schon mit dem Endlichen und Bestimmten zugleich suchen sie etwas anderes, was sie ihm entgegensetzen können, auf allen Seiten greifen sie darnach, ob nicht etwas über die sinnlichen Erscheinungen und ihre Gesetze hinausreiche; und wie sehr auch ihre Sinne mit irdischen Gegenständen angefüllt werden, es ist immer, als hätten sie außer diesen noch andere, welche ohne Nahrung vergehen müßten. Das ist die erste Regung der Religion. Eine geheime unverstandene Ahnung treibt sie über den Reichtum dieser Welt hinaus; daher ist ihnen jede Spur einer andern so willkommen; ... Freilich ist es eine Täuschung, das Unendliche grade außerhalb des Endlichen, das Entgegengesetzte außerhalb dessen zu suchen, dem es entgegengesetzt wird“[61]). Aber nicht alles Endliche steht dem Sinn gleich nahe: „Der Sinn sucht sich Objekte, er geht ihnen entgegen und bietet sich ihren Umarmungen dar, sie sollen etwas an sich tragen, was sie als sein Eigentum, als sein Werk charakterisiert, er will finden und sich finden lassen“[62]). Zusammenfassend läßt sich sagen: Der Sinn ist das Organ des Menschen zur Wahrnehmung des Universums oder des Unendlichen, des Weltgeistes, des Ewigen, des Ganzen, des Einen und Allen, welche Begriffe in den Reden gleichbedeutend gebraucht werden.

Jede sichere Deutung dieser Begriffe wird durch das spätere Bestreben Schleiermachers, den Vorwurf des Pantheismus von sich abzuwehren, wieder in Frage gestellt. Die alte Streitfrage, ob Schleiermacher tatsächlich Pantheist war, halte ich von seinen Werken aus für unentscheidbar; nach der ersten Auflage der Reden scheint er jedenfalls eindeutig als Pantheist“[63]); diesen Eindruck

---

[60]) S. 153 f. [61]) S. 154 f. [62]) S. 157.

[63]) z. B. S. 127 f. und S. 132 („Aber das Universum spricht zu Ihnen wie geschrieben steht“).

sucht er später zu verwischen[64]). Sein Begriff des Universums, ebenso wie der der Anschauung und des Gefühls sind ferner darum so wenig sicher zu erfassen, weil er seinen Reden „überhaupt die strengen Definitionen erläßt“[65]) und ihnen „statt deren die Beschreibungen gestattet, ... deren Hauptmerkmale also zerstreut sind und sich zum Teil unvermeidlich an verschiedenen Stellen unter verschiedenen Ausdrücken wiederholen“[65]). Es ist aber unumgänglich für einen Nachweis der erkenntnistheoretischen Bedeutung des gefühlsmäßigen Erfassens, den Gegenstand dieses Erfassens, das Universum oder Unendliche usw. näher herauszuarbeiten. Wir begegnen außer den schon zitierten noch folgenden Formulierungen und Bestimmungen: „Ihr (der Religion) Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen“[66]). „... sie will im Menschen nicht weniger als in allem andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung. ... Die Religion lebt ihr ganzes Leben auch in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen; was in dieser alles Einzelne und so auch der Mensch gilt, und wo alles und auch er treiben und bleiben mag in dieser ewigen Gährung einzelner Formen und Wesen, das will sie in stiller Ergebenheit im Einzelnen anschauen und ahnen“[67]). „Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleich-

---

[64]) An vielen Stellen der zweiten Aufl., z. B. S. 122 u., hauptsächlich aber in den Erläuterungen zur dritten Aufl. der Reden, z. B. in der 4. Erläuterung zur ersten Rede (S. 30) und in der 19. Erläuterung zur zweiten Rede (S. 143 f.).

[65]) 2. Erläuterung zur zweiten Rede (S. 134).

[66]) S. 46 f.

[67]) S. 48.

sam herausgeschnitten werden müssen“[68]). Das Endliche ist nur ein ausgegrenztes Stück des Unendlichen, hat also Unendlichkeitscharakter; das Unendliche oder das Universum ist daher nicht als etwas außerhalb des Endlichen und Einzelnen Bestehendes zu denken, sondern, was Schleiermacher immer wieder betont, als etwas diesem Immanentes. In der Geschichte der Menschheit sucht Schleiermacher an Hand der religiösen Formen der Fetischverehrung, des Polytheismus und des Monotheismus (bezw. Pantheismus) drei Stufen der Anschauung des Universums nachzuweisen[69]): Einheit ohne Mannigfaltigkeit bei der Fetischverehrung, Vielheit ohne Einheit beim Polytheismus, Einheit in der Vielheit beim Monotheismus bezw. Pantheismus. Durch die Einheit in der Vielheit, durch das Einwohnen des Unendlichen im Endlichen wird seine Wahrnehmung an den Dingen ermöglicht. Die Wahrnehmung des Unendlichen an und in den Dingen ist eine unmittelbare und eine solche leistet nur der religiöse Sinn; er allein ist imstande, die Formen, Wesen und Begebenheiten als Selbstoffenbarungen des Unendlichen aufzufassen, alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinzunehmen. Wodurch der „Sinn“ zu dieser unmittelbaren Wahrnehmung fähig ist, sagt Schleiermacher nirgends, er konstatiert einfach das Unendliche und mit ihm seine unmittelbbare Erlebbarkeit nach Art der Mystiker, nennt das unmittelbare Wahrnehmen des Unendlichen Religion und schreibt es dem „Sinn“ zu, bezw. als bewußtgewordene unmittelbare Wahrnehmung der Anschauung und dem Gefühl. Aus einer Stelle der Erläuterungen zur zweiten Rede (3. Aufl. 1821) scheint allerdings hervorzugehen, daß Schleiermacher, gemäß seinem Satze in der ersten Auflage „Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche“[70]), dem Sinn wegen des mit ihm verbundenen Geschmackes fürs Unendliche die Fähigkeit zuschreibt, dieses

---

[68]) S. 50. [69]) SS. 125—127. [70]) S. 49.

Unendliche zu finden: „Denn Geschmack für etwas haben, das schließt außer dem Sinn, als der bloßen Fähigkeit, auch noch die Lust dazu in sich, und eben diese Lust und Verlangen durch alles Endliche nicht nur dessen selbst, sondern auch des Unendlichen inne zu werden, ist es, vermöge deren der Fromme jenes Sein des Endlichen im Unendlichen auch allgemein findet“[71]). Ebenso heißt es in der ersten Auflage: „Vom Anschauen muß alles ausgehen, und wem die Begierde fehlt, das Unendliche anzuschauen, der hat keinen Prüfstein und braucht freilich auch keinen, um zu wissen, ob er etwas Ordentliches darüber gedacht hat“[72]). Diesen Andeutungen eine besondere erkenntnistheoretische Bedeutung beizumessen, halte ich nicht für angebracht, da sich noch sonstige, deutlichere Andeutungen dieser Art finden müßten. Der Ausdruck „Geschmack“ gilt ebenso wie „Sinn“ und schließlich auch Anschauung und Gefühl nur andeutungsweise; es läßt sich aus ihm ebensowenig ein bestimmtes Schema oder System der Wahrnehmung und des Erkennens gewinnen wie aus den andern. Doch zeigen diese Ausdrücke deutlich, was Schleiermacher meint: Schmekken, wahrnehmen, erfahren, fühlen, anschauen drücken kein Erkennen nach Art eines Urteils od. Schlusses aus, sondern ein solches nach Art des Vorfindens; daher ist es auch ein unmittelbares, d. h. nicht vermittelt durch Begriffe, Urteile usw., was Schleiermacher oft betont. Mit dieser Unmittelbarkeit des Gefühls hängt ein anderes Charakteristikum zusammen, das bei der „Natur des Sinnes“ erwähnt wurde, nämlich die Individualität oder Eigentümlichkeit jedes Gefühls: „jeder muß sich bewußt sein, daß die seinige (Religion) nur ein Teil des Ganzen ist, daß es über dieselben Gegenstände, die ihn religiös affizieren, Ansichten gibt, die eben so fromm sind und doch von den seinigen gänzlich verschieden, und daß aus andern

---

[71]) S. 135 oben.
[72]) S. 51.

Elementen der Religion Anschauungen und Gefühle ausfließen, für die ihm vielleicht gänzlich der Sinn fehlt“[73]). Auch mit dieser Bestimmung des Gefühls und der Anschauung als eigentümlicher mag es zusammenhängen, daß Schleiermacher Sosein, Natur, Substanz, Wesen des Universums als jenseits der Wahrnehmbarkeit liegend erklärt, aber in erster Linie scheint diese Ansicht auf den Einfluß des Kantschen „Ding an sich“ und dessen Unerkennbarkeit zurückzuführen zu sein. An sich geht weder aus dem Begriff des Universums noch aus dem des Sinnes und ihren in den Reden gegebenen Bestimmungen diese Unerreichbarkeit des Universums durch das Gefühl hervor.

Es bleibt uns nur die Feststellung, daß nach der ersten Auflage der Reden das Intellektuale im gefühlsmäßigen Erfassen (Anschauung und Gefühl mit Hilfe des Sinnes) in dessen Funktion des unmittelbaren, vielleicht am besten als intuitiv zu bezeichnenden Wahrnehmens, Erfahrens oder Vorfindens des Universums als daseienden und handelnden besteht. Seine besondere Bedeutung erhält dieses gefühlsmäßige Erfassen dadurch, daß es als einzige Art und einziges Mittel der Wahrnehmung des Universums erklärt wird.

In der zweiten Auflage der Reden (1806) wird der Vorgang der Wahrnehmung folgendermaßen geschildert: „Ihr werdet Sinn und das Universum wird Gegenstand, und dieses Ineinandergeflossen- und Einsgewordensein von Sinn und Gegenstand, ehe noch jedes an seinen Ort zurückkehrt, das ist es, was ich meine, das ist jener Moment, den Ihr jedesmal erlebt, aber auch nicht erlebt, denn die Erscheinung Eures Lebens ist nur das Resultat, seines beständigen Aufhörens und Wiederkehrens. Eben darum ist er kaum in der Zeit, so eilt er; und kaum kann er beschrieben werden, so wenig ist er eigentlich da für uns. Ich wollte aber Ihr könntet ihn festhalten und jede, die gemeinste sowie die höchste Art Eurer Tätigkeit, denn

---

[73]) S. 66.

alle sind sich darin gleich, auf ihn zurückführen. ... Denn er ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besonderen und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches; er ist die unmittelbare über allen Irrtum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender zeugender Umarmung. ... So beschaffen ist die erste Empfängnis alles in Eurem Leben auf jedem Gebiet, also auch auf dem der Religion. ...Und wenn sich erst als eines von beiden, als Anschauung oder Gefühl Euer Bewußtsein festgestellt hat, dann bleibt Euch, falls Ihr nicht ganz in dieser Trennung befangen die wahre Anschauung Eures Lebens im Einzelnen verloren habt, nichts anderes übrig als das Wissen um die ursprüngliche Einheit beider Getrennten, um ihr gleiches Hervorgehn aus dem Grundverhältnis Eures Daseins. ... Dieses (das Gefühl) ist demnach das eigentümliche Gebiet, welches ich der Religion anweisen will und zwar ganz und allein, .. Euer Gefühl insofern es Euer und des Universum gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern Ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in Euch durch das Universum, dies ist Eure Frömmigkeit, und was einzeln als in diese Reihe gehörig hervortritt, das sind nicht Eure Erkenntnisse oder die Gegenstände Eurer Erkenntnis, auch nicht Eure Werke und Handlungen oder die verschiedenen Gebiete Eures Handelns, sondern lediglich Eure Empfindungen sind es, und die Einwirkungen oder Handlungsweisen des Universums, denen sie entsprechen“[74]). In dieser zweiten Fassung ist die Schleiermachersche Auffassung vom Vorgang der Wahrnehmung überhaupt und speziell der religiösen im wesentlichen dieselbe wie in der ersten Auflage. Schleiermacher bezieht hier allerdings das „Faktum“, das Erlebnis des Sinnes nicht mehr auf den komplizierten Mechanismus des „ursprünglichen Bewußtseins unserer

---

[74]) SS. 55—57 u.

doppelten Tätigkeit", sondern behauptet schlicht das Eins-gewordensein von Sinn und Gegenstand. Der Moment des Einsgewordenseins ist die unmittelbare über allen Irrtum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft. Der Sinn ist hier also fleischgewordene Vernunft; dieser Ausdruck leitet schon zur Auffassung der Ethik über, wo der Sinn = individuell erkennende Vernunft ist. Der Vermählung mit dem Universum werden wir uns bewußt in der Form einer Anschauung oder eines Gefühls. Anschauung und Gefühl bezeugen also, hier noch schärfer als in der ersten Auflage, etwas über allen Irrtum und Mißverstand Hinausliegendes. Was aber bezeugt wird, ist nichts Anderes als in der ersten Auflage: Die Einwirkungen und Handlungsweisen des Universums, die das Gefühl ausdrückt und denen die Empfindungen entsprechen. Die erkenntnistheoretische Bedeutung des gefühlsmäßigen Erfassens in der zweiten Auflage der Reden geht also nicht über diejenige in der ersten Auflage hinaus, wo sie als im unmittelbaren Wahrnehmen, Erfahren oder Vorfinden des Universums als eines daseienden und handelnden liegend festgestellt wurde. Doch findet sich in der zweiten Auflage der Reden neben dieser Bedeutung des Gefühls noch eine andere, die bereits auf seine Fassung in der Glaubenslehre und Dialektik verweist. Damit, daß an die Stelle des Universums oder auch neben das Universum oft Gott tritt, hängt es wohl zusammen, daß Schleiermacher im Text der zweiten Auflage der Reden statt Anschauung öfter Gefühl setzt[75]). Dem Einfluß des Gottesbegriffs ist es offenbar zuzuschreiben, wenn Schleiermacher in einer neuen Verwendungsweise des Begriffs Gefühl von einem „unmittelbaren und ursprünglichen Sein Gottes in uns durch das Gefühl"[76]) spricht, das Gefühl als ein Wissen um Gott, als ein Haben Gottes[76]) bezeichnet,

---

[75]) Vgl. Lipsius, Schleiermachers Reden, S. 173 f.
[76]) S. 122 u.

die Gegenwart der Gottheit im Gefühl[77]) feststellt. Was in solchen Formulierungen zum Ausdruck kommt, ist die Fassung des Gefühls als einer Art Bewußtsein von Gott und das Dasein Gottes als ein solches für uns, d. h. in unserem Bewußtsein. Doch ist diese Fassung des Gefühls als einer Art von Bewußtsein nicht die in der zweiten Auflage der Reden übliche, sondern erscheint in den übrigen Text, d. h. meist den Text der ersten Auflage, einfach eingeschoben. Dadurch verwirren sich die Begriffe der zweiten Auflage der Reden in nicht geringem Maße. Eine weitere Schwierigkeit der Deutung des Gefühlsbegriffs in der zweiten Auflage besteht darin, daß Anschauung und Gefühl einmal als Unterarten des Wissens erscheinen und ein anderes Mal das Gefühl eine eigene Reihe neben der des Wissens bildet, worauf Lipsius[78]) mit Recht hinweist. Ferner fällt in dem neuen Text der zweiten Auflage die mehrmalige Wendung „Anschauung oder Gefühl" auf an Stellen, wo man nach dem Sinn der ersten Auflage „Anschauung und Gefühl" erwarten würde. Es läßt sich tatsächlich feststellen, daß Schleiermacher in der zweiten Aufage bestrebt ist, die Begriffe Anschauung und Gefühl stärker auseinanderzuhalten; das scheint sowohl auf eine bestimmtere Fassung des Begriffs der Anschauung, der sich nach Siegmund-Schultze[79]) in der zweiten Auflage der Reden mehr dem des objektiven Bewußtseins nähert, zurückzuführen zu sein als auf das Bedürfnis, im Zusammenhang mit der Einführung des Gottesbegriffs die Unmittelbarkeit des religiösen Aktes durch die Verwendung des Begriffs Gefühl zu verdeutli-

---

[77]) S. 127 u.

[78]) Lipsius, Schleiermachers Reden, S. 176.

[79]) Fr. W. Siegmund-Schultze, Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre. Diss. theol. Marburg 1913, S. 170.

Ähnlich urteilt R. Odebrecht, Schleiermachers System der Ästhetik, Berlin 1932, u. a. S. 45.

chen, der dann auch mehr als subjektives Bewußtsein gefaßt wird.

Die dritte Auflage (1821) weicht von der zweiten weit weniger ab als diese von der ersten und braucht von uns schon wegen der Gleichzeitigkeit mit der Glaubenslehre nicht näher dargestellt zu werden. Bemerkt sei nur, daß an die Stelle der Begriffe Gefühl und Anschauung öfters der von „Bewußtsein" oder „Selbstbewußtsein" tritt, der auch für die Glaubenslehre und Dialektik charakteristisch ist. Dieses Hinzielen der Entwicklung der Reden auf die Glaubenslehre läßt es neben den andern, eingangs unserer Untersuchung dargelegten Gründen am vorteilhaftesten erscheinen, nun gleich zur Untersuchung des Gefühlsbegriffs und seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung in der Glaubenslehre überzugehen.

III.

Das religiöse Gefühl als unmittelbares Selbstbewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit.

A. Glaubenslehre.

Ich gebe hauptsächlich die Thesen der für unsere Untersuchung wichtigen Paragraphen 3—5 der Einleitung [80]) wieder. Die Dogmatik ist eine Theologische Disziplin und bezieht sich als solche lediglich auf die christliche Kirche. Es muß also zuerst der Begriff der Kirche geklärt werden und zwar mit Hilfe von Lehnsätzen aus einer der Theologie fremden Disziplin, der Ethik. Die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ist die Frömmigkeit und diese „ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des un-

[80]) Nach der von uns zugrundegelegten, 1830/31 erschienenen zweiten Auflage von „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche dargestellt". Unveränderte dritte Ausgabe in S. W., 1. Abtlg., 3. u. 4. Bd.

mittelbaren Selbstbewußtseins“[81]). Die Frömmigkeit ist kein Wissen christlicher Glaubenswahrheiten, denn sonst müßte das Maß solchen Wissens zugleich das Maß der Frömmigkeit sein, was offensichtlich nicht der Fall ist; die Frömmigkeit ist auch kein Tun, denn die Erfahrung lehrt, daß auch das Schlechteste und Bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit getan wird. Außer Wissen, Tun und Gefühl kennen wir aber keine Erlebnisform des Subjekts. Daraus soll nicht gefolgert werden, daß die Frömmigkeit Gefühl sei, sondern diese Behauptung, die unabhängig von der vorhergehenden Erörterung aufgestellt wird, soll dadurch nur einleuchtender gemacht werden. Was bedeutet aber nun die Gleichstellung der beiden Ausdrücke „Gefühl“ und „unmittelbares Selbstbewußtsein“? Dafür gibt Schleiermacher eine ausführliche Begründung[82]). Er will den Begriff Gefühl durch den Ausdruck „unmittelbares Selbstbewußtsein“ genauer bestimmen und zwar, um die bewußtlosen Zustände, soweit man solche in den allgemeineren Begriff von Gefühl einbeziehen wollte, auszuschließen; der Gefühlscharakter von „Selbstbewußtsein“ bleibt durch den Ausdruck „unmittelbar“ gekennzeichnet, im Gegensatz zum gegenständlichen Bewußtsein und besonders dem reflexiven Selbstbewußtsein. Der Ausdruck „unmittelbar“ bedeutet „nicht durch Betrachtung seiner selbst vermittelt“. Es ist nicht wahrscheinlich, das Schleiermacher den Ausdruck „unmittelbares Selbstbewußtsein“ eingeführt hat, nur um bewußtlose Zustände aus dem Gefühl auszuschließen, sondern er wollte mit dieser Umschreibung seinen speziellen Gefühlsbegriff in der damaligen Periode seines Schaffens treffen. Um diesen Gefühlsbegriff herauszuarbeiten, versuche ich eine kurze Analyse des Begriffsinhalts von „unmittelbares Selbstbewußtsein“. Bewußtsein ist nicht ein Wissen, das durch begriffliches und urteilsmäßiges Er-

---

[81]) 3. Bd.; § 3, S. 6.

[82]) S. 7 f.

kennen zustandekommt; es kommen ihm daher nicht die Prädikate „wahr—unwahr", sondern höchstens „richtig—unrichtig" zu. Bewußtsein ist vielmehr entweder ein intuitives, gefühls-, glaubens-, überzeugungsmäßiges Wissen, z. B. in den Ausdrücken Familien-, Standes-, Nationalbewußtsein, wo sich -bewußtsein durch -gefühl ersetzen läßt, oder ein durch Betrachtungen, Vorstellungen, Reflexionen vermitteltes Wissen. Das erstere schließt immer ein unmittelbares Wissen um uns selbst, unseren Zustand, unsere Verhältnisse und Beziehungen zu etwas in sich. Dieser Charakter des gefühlsmäßigen Bewußtseins wird isoliert herausgestellt durch den Ausdruck „Selbstbewußtsein". Da aber „Selbstbewußtsein" sich auch auf das Selbst als Gegenstand beziehen kann, ist Schleiermacher, um das Gefühlsmäßige des Wissens um sich selbst zu betonen, gezwungen, das Wort „unmittelbar" hinzuzufügen. Tatsächlich findet sich aber mit derselben Bedeutung sowohl der Ausdruck „Selbstbewußtsein" als auch „unmittelbares Bewußtsein" oder bloß „Bewußtsein." Danach sind wir uns also im Gefühl als unmittelbarem Selbstbewußtsein nur unserer selbst bewußt, unserer Beziehungen und Verhältnisse zu etwas, unseres Teilhabens an etwas, aber nicht dieses etwas selbst, denn dieses transzendiert den Erfahrungsbereich unseres Gefühls. Diese Auffassung wird sich uns bei der Weiterverfolgung des Gedankengangs der Glaubenslehre bestätigen.

Zunächst bestimmt Schleiermacher das Gefühl näher, das die Frömmigkeit ausmacht: „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind"[83]). Das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit sucht Schleiermacher in einer Ana-

[83]) § 4, S. 15.

lyse des menschlichen Selbstbewußtseins nachzuweisen: „In keinem wirklichen Bewußtsein, gleichviel ob es nur ein Denken oder Tun begleitet, oder ob es einen Moment für sich erfüllt, sind wir uns unsres Selbst an und für sich, wie es immer dasselbe ist, allein bewußt, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben. Das Ich an sich kann gegenständlich vorgestellt werden; aber jedes Selbstbewußtsein ist zugleich das eines veränderlichen Soseins. In diesem Unterscheiden des Letzteren von dem Ersten liegt aber schon, daß das veränderliche nicht aus dem sich selbst gleichen allein hervorgeht, in welchem Falle es nicht von ihm zu unterscheiden wäre. In jedem Selbstbewußtsein also sind zwei Elemente, ein — um so zu sagen — Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesetzthaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein; das letzte also setzt für jedes Selbstbewußtsein ausser dem Ich noch etwas anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht gerade dieses sein würde. ... in dem Selbstbewußtsein ist ... zweierlei zusammmen, das eine Element drückt aus das Sein des Subjektes für sich, das andere sein Zusammensein mit anderem. — Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen nun in dem Subjekt dessen Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit“[84]). Die Schleiermachersche Analyse des Selbstbewußtseins ergibt, daß sich das subjektive, gefühlsmäßige Selbstbewußtsein immer auf ein irgendwie bestimmtes, soseiendes Selbst bezieht, nie auf das Ich oder Selbst an sich, das der „Vorstellung“ des objektiven, gegenständlichen Bewußtseins vorbehalten bleibt. Schleiermacher kommt es an dieser Stelle darauf an, zu zeigen, daß das erstere Verhalten, das gefühlsmäßige Selbstbewußtsein, auf einen außerhalb von uns liegenden Bestimmungsgrund hinweist. Die zahlreichen Äußerungen der Schleiermacher-Literatur zu dieser

---

[84]) S. 15 f.

wichtigen Stelle, wie zum § 4 der Glaubenslehre überhaupt, können hier, so aufschlußreich dies für die Erkenntnis der wissenschaftlichen Methode Schleiermachers wäre, nicht berücksichtigt werden, da es uns hier vorerst nur darum zu tun ist, den Gedankengang Schleiermachers wiederzugeben. Mit dem gefühlsmäßigen Selbstbewußtsein ist die Empfänglichkeit des Subjekts konstatiert und diese Empfänglichkeit, so denkt Schleiermacher weiter, wird in jedem Subjekt vor dessen Selbsttätigkeit angeregt, da jedes Subjekt immer zuerst mit anderem zusammen ist. Die Empfänglichkeit nun ist die Voraussetzung des Abhängigkeitsgefühls, die Selbstätigkeit diejenige des Freiheitsgefühls: „Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbsttätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl. Jenes nicht nur weil wir anderwärts her so geworden sind, sondern vornehmlich weil wir nicht anders als nur durch ein anderes so werden konnten. Dieses weil anderes durch uns bestimmt wird, und ohne unsere Selbsttätigkeit nicht so bestimmt werden könnte“[85]). Die Identität dessen, wovon wir uns abhängig fühlen und worauf wir uns frei fühlen, ist die Welt: „Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl in dem Sinne als Eines, daß nicht nur das Subjekt, sondern auch das mitgesetzte andere in beiden dasselbige ist: so ist dann das aus beiden zusammengesetzte Gesamtselbstbewußtsein das der Wechselwirkung des Subjektes mit dem mitgesetzten anderen. Setzen wir nun die Gesamtheit aller Gefühlsmomente beider Art als Eines, so ist auch das mitgesetzte andere als eine Gesamtheit oder als Eins zu setzen, und der letzte Ausdruck also der richtige für unser Selbstbewußtsein im allgemeinen, in sofern es unser

---

[85]) S. 16.

Zusammensein mit allem aussagt, was sowohl unsere Empfänglichkeit anspricht als auch unserer Selbsttätigkeit vorgelegt ist. Und zwar nicht nur sofern wir dieses andere vereinzeln, und jedem wenngleich in noch so verschiedenem Grade ein Verhältnis zu jenem Zweifachen in uns zuschreiben; sondern auch sofern wir das gesamte Außer-uns als Eines, ja auch weil ja andere Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, zu welcher wir auch Verhältnis haben, darin gesetzt ist, mit uns selbst zusammen als Eines, das heißt als Welt setzen“[86]). Für das von Schleiermacher behauptete schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und ein eventuelles schlechthiniges Freiheitsgefühl kann aber die Welt nicht der Beziehungsgegenstand ein: „Demnach ist unser Selbstbewußtsein als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt, eine Reihe von geteiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthinniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl gibt es in diesem ganzen Gebiete nicht“[87]). Klarer ist das in einem späteren Satze ausgedrückt: „Das Einssein mit der Welt im Selbstbewußtsein ist also nichts anderes, als daß wir unserer selbst als eines in diesem Ganzen mitlebenden Teiles bewußt sind; und dies kann unmöglich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit sein. Vielmehr da alle mitlebenden Teile in Wechselwirkung untereinanderstehen: So ist dieses mit dem Ganzen Eines-Sein in jedem solchen Teile wesentlich ein zwiefaches, ein Gefühl der Abhängigkeit freilich, sofern die anderen Teile selbsttätig auf ihn einwirken, aber ebenso auch ein Gefühl der Freiheit, sofern er selbst ebenfalls selbsttätig auf die andern Teile einwirkt, und das eine ist von dem andern nicht zu trennen“[88]). Ein schlecht-

[86]) S. 17 f.
[87]) S. 18.
[88]) S. 169.

hiniges Freiheitsgefühl nun kann es nicht geben, denn die Selbsttätigkeit muß einen Gegenstand haben, der uns irgendwie gegeben worden ist; das könnte aber nicht geschehen ohne eine Einwirkung desselben auf unsere Empfänglichkeit. Andererseits kann unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehen, „denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung stattfinden, und auch eine freiwillige Entsagung auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen. Daher kann es auch, streng genommen, nicht in einem einzelnen Momente als solchem sein, weil dieser seinem Gesamtinhalt nach immer durch Gegebenes bestimmt ist, also durch solches, an welchem wir ein Freiheitsgefühl haben. Allein eben das unsere gesamte Selbsttätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende, Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich“[89]). Man kann daher auch nicht von einem Gegenstand reden, auf den sich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bezöge, sondern nur von einer Richtung desselben: „Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Satze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mit gesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist“[90]). Eine negative Bestimmung der im Selbst-

---

[89]) S. 19 f.

[90]) S. 20.

bewußtsein mitgesetzten Richtung war mit dem Nachweis gegeben, daß sie sich nicht auf die Welt oder einen einzelnen Teil derselben beziehen kann. Nun ist die positive Bestimmung gegeben mit der Erklärung, daß das als vorhanden festgestellte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sich auf „Gott" bezieht, aber nicht etwa im Sinne eines Gegenstandes, sondern einer Bezeichnung des eigenen Bestimmungsgrundes, der auch gefaßt werden kann als „Die schlechthinige Ursächlichkeit, auf welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurückweiset"[91]). Der Ausdruck „Gott" wird in seiner Bedeutung für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und unser Selbstbewußtsein überhaupt im Folgenden näher erklärt: „Wenn aber das Wort überall ursprünglich mit der Vorstellung eins ist, und also der Ausdruck Gott eine Vorstellung voraussetzt: so soll nur gesagt werden, daß diese, welche nichts anderes ist als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung sei, mit welcher wir es hier zu tun haben, ... nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühl das Mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben, jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwickelt werden muß. Eben dies ist nun vorzüglich gemeint mit der Formel, daß sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt sein einerlei ist, weil nämlich die schlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung ist, welche alle anderen in sich schließen muß. Der letzte Ausdruck schließt zugleich das Gottesbewußtsein so in das Selbstbewußtsein ein, daß Beides, ganz der obigen Auseinandersetzung gemäß, nicht von einander getrennt werden kann. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein,

---

[91]) § 51, S. 264.

indem zugleich diese Vorstellung wird“[92]). Damit behauptet Schleiermacher, daß das menschliche Selbstbewußtsein das Gottesbewußtsein in Form des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in sich schließt, d. h. von sich auf „Gott“ weist. Ebenso eindeutig ist damit aber auch gesagt, daß das, was man gemeinhin als Gott bezeichnet, auch durch das religiöse Gefühl gar nicht erreichbar ist. Was im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausgesprochen und bezeichnet ist, ist nicht ein transzendenter Gegenstand, sondern eine Vorstellung, bezw. das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist die Quelle der Gottesvorstellung und jede Fassung dieser Vorstellung in Bilder oder Worte ist eine Reflexion. Schleiermacher fährt fort: „Insofern nun kann man wohl auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise; und wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein, daß dem Menschen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist“[93]). Die Sätze der zweiten Auflage der Reden, wo von einem „Haben Gottes im Gefühl“ gesprochen wird, gelten der Glaubenslehre nur mehr als Gleichnisse. Das Primäre ist hier das Gefühl, in den Reden dagegen ist es Gott oder das Universum, das auf den religiösen Sinn einwirkt. An dieser Stelle mag ein weiterer kurzer Vergleich mit dem Gefühl der ersten Auflage der Reden angestellt werden. Ein Bewußtsein unserer selbst im Gefühl der Glaubenslehre liegt deshalb immer vor, weil Schleiermacher die bewußtlosen Gefühle von vornherein ausschaltet. Auch das Gefühl der Reden ist schon ein bewußtes, da es, wie wir gesehen haben, nur durch einen Bewußtseinsprozeß zustandekommt. Das

---

[92]) S. 21.

[93]) S. 21.

bewußte Gefühl der Reden ist aber noch kein Selbstbewußtsein wie in der Glaubenslehre; im selbst-bewußten Gefühl liegt der Hauptunterschied der Glaubenslehre gegenüber den Reden. In den Letzteren hat das religiöse Gefühl noch „Gott" oder das Universum selbst zum Gegenstand; das religiöse Gefühl der Glaubenslehre dagegen sagt etwas über uns selbst als Religiöse, über unsere Beziehungen zu „Gott" aus.

Es erhebt sich nun die Frage, ob das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl rein vorkommt und damit Gott ausschließlich repräsentiert oder nicht. Schleiermacher verneint diese Frage: Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl „bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, welche jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt ist, und durch die Verbindung mit derselben zu einer Einheit des Momentes auch Anteil bekommt an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen"[94]). Als niedere Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins bezeichnet Schleiermacher jedes zuständliche Selbstbewußtsein, das sich auf etwas in der Welt Befindliches, also dem Gebiet der Wechselwirkung Angehöriges bezieht, z. B. auch die geselligen und sittlichen Gefühle. Neben diesem auf die Welt bezüglichen zuständlichen Selbstbewußtsein oder Gefühl steht klar gesondert das gegenständliche Bewußtsein oder die Anschauung[95]), mit der aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl keine Verbindung eingeht. Die tierische und frühkindliche Bewußtseinsstufe ist nach Schleiermacher diejenige, auf der Gefühl und Anschauung noch nicht auseinandertreten, sondern unentwickelt ineinander verworren sind: „Daher scheint es unbedenklich, drei Stufen des Selbstbewußtseins zu unterscheiden, die tierartig verworrene, in welcher jener Gegensatz noch nicht hervor-

---

[94]) § 5, S. 22.

[95]) Anschauung ist hier im Gegensatz zu den Reden dem Gefühl klar gegenübergestellt.

gerufen werden kann als die niedrigste, das sinnliche Selbstbewußtsein, welches ganz und gar auf diesem Gegensatze beruht als die mittlere, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem dieser Gegensatz wieder verschwindet, und alles, dem sich das Subjekt auf der mittleren Stufe entgegensetzte, als mit ihm identisch zusammengefaßt wird, als die höchste“[96]). Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erscheint nie rein für sich, sondern ist an das sinnliche Selbstbewußtsein gebunden. Andererseits muß das sinnliche Selbstbewußtsein mitberücksichtigt werden, wenn vom Menschen das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als höchstes Selbstbewußtsein gefordert[97]) wird. „Die Forderung einer Beharrlichkeit des höchsten Selbstbewußtseins kann nur aufgestellt werden unter der Voraussetzung, daß zugleich mit demselben auch das sinnliche Selbstbewußtsein gesetzt sei. Natürlich aber kann dieses Zugleichgesetztsein nicht als ein Verschmelzen beider gedacht werden, welches völlig gegen den aufgestellten Begriff von beiden sein würde, vielmehr ist damit gemeint ein Zugleichsein beider in demselben Moment, welches allerdings, wenn das Ich nicht gespalten sein soll, ein Bezogensein beider auf einander in sich schließt. Niemand kann sich auch in einigen Momenten ausschließend seiner Verhältnisse im Gegensatz und in andern wiederum seiner schlechthinnigen Abhängigkeit an und für sich und im allgemeinen bewußt sein, sondern als ein im Gebiet des Gegensatzes für diesen Moment schon auf gewisse Weise Bestimmter ist er sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Dieses Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins“[98]). In diesen Sätzen

---

[96]) S. 24.

[97]) Mit dieser Forderung von etwas, was vorher schon als natürlich vorhanden aufgezeigt wurde, widerspricht sich übrigens Schleiermacher selbst.

[98]) S. 26.

zeigt sich als weiterer Unterschied der Glaubenslehre gegenüber den Reden die Erkenntnis, daß nicht alle Gefühle an sich religiös sind. Das religiöse Gefühl wird in der Glaubenslehre als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl interpretiert und neben diesem sittliche, gesellige u. a. Gefühle belassen, die Schleiermacher unter dem Namen „sinnliches Selbstbewußtsein" zusammenfaßt und die allerdings mit dem Ersteren möglichst zusammengehen und dadurch religiös werden sollen. Diesen Vorgang des Zusammengehens von höherem und sinnlichem Selbstbewußtsein stellt Schleiermacher im Folgenden dar: „Jene Vollendung aber, da sie die Beziehung beider Elemente auf einander ist, läßt sich auch auf zweifache Weise beschreiben. Von unten herauf so. Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein die tierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat: so entfaltet sich eine höhere Richtung gegen den Gegensatz, und der Ausdruck dieser Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subjekt sich mit seiner teilweisen Freiheit und teilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig setzt, um desto frömmer ist es. Von oben herab aber so. Die eben beschriebene Richtung als eine der menschlichen Seele ursprüngliche und mitgeborene strebt schon von Anfang an im Selbstbewußtsein durchzubrechen; sie vermag es aber nicht, solange der Gegensatz noch in der tierähnlichen Verworrenheit aufgelöst ist. Hernach aber tritt sie hervor, und je mehr sie nun in jeden Moment bestimmten sinnlichen Selbstbewußtseins einschießt, ohne einen vorbeizulassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes Endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, um desto frömmer ist er"[99]). Je mehr das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl den einzelnen Moment

[99]) S. 27.

des sinnlichen Selbstbewußtseins mit konstituiert, desto frömmer ist das Gesamtbewußtsein. Die Verschiedenheit der frommen Erregungen, z. B. bezüglich der Stärke der Lustempfindung, geht auf die Verschiedenheit der einzelnen Momente des sinnlichen Selbstbewußtseins zurück, da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich immer sich selbst gleich ist. Die einzelnen Momente des sinnlichen Selbstbewußtseins sind darin ungleich, wie sie das höhere Selbstbewußtsein an sich zu fesseln vermögen. Käme dieses für sich allein vor, so würde es als das Woher unseres Daseins nur „Gott" schlechthin bezeichnen, da es aber „immer mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein verbunden und auf dasselbe bezogen ist: so wird auch das auf diesem Wege entstandene Gottesbewußtsein in allen seinen besonderen Gestaltungen solche Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiet des Gegensatzes angehören, in welchem das sinnliche Selbstbewußtsein sich bewegt; und dies ist die Quelle alles Menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiet unvermeidlich ist"[100]).

Es muß als ein Fortschritt für die Sicherung der religiösen „Erkenntnis" betrachtet werden, daß das Bewußtsein der religiösen Dinge auf ein Selbstbewußtsein beschränkt wird. Aus dieser Beschränkung resultiert nun aber nicht eine Einengung des „Erkenntnis"-Gebietes, sondern auf Grund des mitveränderten Charakters der religiösen „Erkenntnis" geradezu eine unendliche Erweiterung. Denn betrachten wir die „Erkenntnis" der Glaubenslehre, so sehen wir, daß sie diesen Namen eigentlich gar nicht mehr verdient. Schon in den Reden war es mehr als zweifelhaft, die bloße „Wahrnehmung", „Erfahrung" des Daseins und Handelns des Universums als Erkenntnis zu bezeichnen; in der Glaubenslehre aber fällt sogar eine solche „Wahrnehmung", „Erfahrung" weg, denn die bloße Behauptung der Existenz Gottes gilt nur

---

[100]) S. 31.

mehr als Auslegung des Bewußtseins unserer schlechthinigen Abhängigkeit. Die Weiterverfolgung der Schleiermacherschen Glaubenslehre würde uns zeigen, wie Schleiermacher vom Selbstbewußtsein des Menschen überhaupt und dem darin enthaltenen schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zum christlich bestimmten Bewußtsein weiterschreitet, das wesentlich im Glauben an Christus als Erlöser begründet ist, und aus diesem christlich frommen Bewußtsein fast alle evangelischen Glaubenssätze ableitet, bezw. dieselben im christlich frommen Bewußtsein nachweist: „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt“[101]). Die christlichen „Wahrheiten“ sind Auffassungen, Reflexionen, Bemühungen der Selbstverständigung über den Inhalt des christlich frommen Bewußtseins. Schleiermacher analysiert dieses und findet darin ausgesprochen, was die christliche Glaubenslehre an Dogmen aufstellt. Was Gegenstand der bisherigen Dogmatik ist, Gott, Eigenschaften Gottes, Sünde, Gnade usw., behandelt Schleiermacher unter dem Gesichtspunkt des Bewußtseins Gottes, der Sünde, der Gnade usw. Damit wird die objektive Wahrheit und Geltung der betr. Glaubenssätze anheimgestellt und nur ihr Dasein als Sätze, ihre Wirklichkeit im christlich frommen Bewußtsein aufgezeigt. So sagt Schleiermacher in der ersten Auflage seiner Glaubenslehre: „Wir verzichten also hier auf jeden anderen Beweis für die Notwendigkeit und Wahrheit des Christentums, als den jeder in sich selbst trägt, indem er sich bewußt ist, daß seine eigene Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen kann als diese, und indem er sich in deren geschichtlichem und innerem Zusammenhang befriedigt fühlt; und das ist der Beweis des Glaubens“[102]).

---

[101]) § 15, S. 99.

[102]) Fr. Schleiermachers Glaubenslehre, krit. Ausg. von C. Stange, 1. Abtlg., Lpz. 1910 (Quellenschriften zur Gesch. des Prot., 9. Bd.), S. 124.

In Diltheys Artikel „Schleiermacher" der Allgemeinen Deutschen Biographie finden sich die treffenden Sätze: „Die Dogmatik ist keiner objektiv gültigen Urteile über die übersinnlichen Gegenstände fähig, sondern die Aussagen des christlichen Bewußtseins, deren Darstellung und Zergliederung bilden ihren ausschließlichen Gegenstand"[103]). Ferner: „Der Mittelpunkt seiner Theologie ist also Phänomenologie des religiösen Bewußtseins"[103]). Da das christlich fromme Bewußtsein als vorhanden und bekannt vorausgesetzt wird, sind alle Sätze der Schleiermacherschen Dogmatik eigentlich analytische Urteile nach dem Schema: Das christlich fromme Bewußtsein ist das fromme Bewußtsein dieser und jener christlichen Glaubenstatsachen. Das christlich fromme Bewußtsein ist Maßstab der Richtigkeit oder Falschheit christlicher Lehren, wobei aber Richtigkeit oder Falschheit nur das dem christlichen Bewußtsein Entsprechen oder Nichtentsprechen bezeichnet, d. h. das christlich fromme Bewußtsein ist Quelle und Maßstab der christlichen Glaubenslehren zugleich. Die christlichen Glaubenslehren sind Ausdruck und Spiegel des christlichen Bewußtseins, aber auch nur das; nicht das christliche Bewußtsein richtet sich nach den Glaubenslehren, sondern umgekehrt. Die Parallele dieses Gedankens mit Kantschen Denkergebnissen auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie mag hier mit Worten Diltheys angedeutet werden: „Er unternahm die positiven Religionen, ihre Dogmen, ihren Kultus und ihre kirchlichen Gemeinschaften aus den Bedingungen des menschlichen Gemüts zu erklären und seine Dogmatik nimmt dem Problem der Religion gegenüber dieselbe epochemachende kritische Stellung ein wie Kants Kritik der reinen Vernunft gegenüber dem der Erkenntnis"[104]). Ebenso nennt Wehrung die Glaubenslehre den Versuch, „mit Kantischen Mitteln das Apriori der Frömmigkeit aufzudecken und ein neues reli-

---

[103]) Bd. 31, Lpz. 1890, S. 453.

[104]) W. Dilthey, Leben Schleiermachers, S. 92.

gionswissenschaftliches Gebäude zu errichten“[105]). Wenn allerdings Lipsius[106]) davon spricht, daß in der Schleiermacherschen Dogmatik über die Bedingungen für die Möglichkeit eines religiösen Erkennens reflektiert werde, so ist damit zuviel gesagt, denn wie sich für uns ergeben hat, hat die Dogmatik gar keine religiöse Erkenntnis im ursprünglichen Sinne im Auge. Aus demselben Grunde scheint mir der Anselmsche Satz „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget“, den Schleiermacher seiner Glaubenslehre als Motto voranstellt, nur eine oberflächliche, sozusagen rein begriffliche („Erkennen“, „Glauben“ und „Erfahren“), aber keine inhaltliche Beziehung zu den Bemühungen und Ergebnissen der Glaubenslehre zu haben.

Schon in den Reden herrscht jene Scheu des Kantschülers — als solcher muß Schleiermacher bezeichnet werden —, mit dem „Ding an sich“ in Konflikt zu kommen; diese Gefahr ist in der Glaubenslehre gänzlich ausgeschaltet. Da das christlich fromme Bewußtsein ein Selbstbewußtsein ist, sind die „Dogmen“ immer nur Aussagen über seinen eigenen Inhalt. Von einer erkenntnistheoretischen Bedeutung des gefühlsmäßigen Erfassens in der Glaubenslehre läßt sich daher insofern sprechen, als das religiöse Gefühl oder unmittelbare Selbstbewußtsein Aussagen über seinen eigenen Inhalt macht. Hierbei noch von einer erkenntnistheoretischen Bedeutung zu sprechen, ist aber jedenfalls nur sehr bedingt zulässig, denn die Dogmen der Schleiermacherschen Glaubenslehre sind keine Erkenntnisse des Gefühls, sondern lediglich dessen Deutungen und auch als solche eigentlich und letztlich nur für Schleiermacher selbst und sein christ-

---

105) G. Wehrung, Die philos.-theol. Methode Schleiermachers. Diss. Straßburg 1915, S. 128.

106) R. A. Lipsius, Studien über Schleiermachers Dialektik. Zeitschrift f. wiss. Theol. 12. Jg. (1869), S. 21.

lich frommes Bewußtsein verbindlich. Die eigentliche erkenntnistheoretische Bedeutung des Gefühls der Glaubenslehre liegt vielmehr in der Selbstwahrnehmung des Frommen, bezw. des Standes und der Art seiner Frömmigkeit durch dieses Gefühl.

B. Dialektik.

Unserer Untersuchung der Schleiermacherschen Dialektik lege ich die gegenüber der ersten Nachlaßausgabe von L. Jonas[107]) durch Zusammenfassung und bessere Übersichtlichkeit sich auszeichnende Ausgabe von J. Halpern[108]) zugrunde. Die schon früher erwähnten Gründe zwingen uns zu teilweise nichtchronologischer Behandlung des Stoffes; es hätte sonst nahegelegen, den Gedankengang der Schleiermacherschen Dialektik in seiner Entwicklung vom Jahre 1811, aus dem uns die ersten Manuskripte vorliegen, bis zum Jahre 1831, in dem Schleiermacher zum letzten Male über Dialektik las, zu verfolgen. Ich versuche, den Gedankengang wiederzugeben, der auf die Auslassungen über das gefühlsmäßige Erfassen hinführt.

Ausgangspunkt und eine der Grundfragen der Dialektik ist die Frage nach den Bedingungen des Wissens. Das Wissen ist ein Denken. Nicht alles Denken ist ein Wissen. Wodurch unterscheidet sich das Denken als Wissen von anderem Denken, oder mit anderen Worten, wie beschaffen muß ein Denken vorgestellt werden, das den Anspruch erheben kann, ein Wissen zu sein? Schleiermacher stellt zwei Bedingungen des Denkens als Wissen fest: 1. Allgemeingültigkeit des Denkens, d. h. Gültigkeit für alle Denkfähigen, 2. Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein. Die 1. Bedingung ist durch die notwendige Annahme gestellt, daß das zu denkende Sein ein für alle gleiches ist. Bedeutsamer ist die 2. Bedingung. Was bedeutet Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein? Die Beantwor-

---

[107]) S. W., 3. Abtlg., 4. Bd., 2. Hälfte.

[108]) J. Halpern, Schleiermachers Dialektik, Berlin 1903.

tung dieser Frage kompliziert sich für Schleiermacher dadurch, daß er, wie Kant, für die Erkenntnis zwei verschiedene Tätigkeiten voraussetzt, die organische Funktion (= Kants sinnliche Wahrnehmung) und die intellektuelle Funktion (= Kants Verstand). Beide Funktionen gehen auf ein Sein und zwar dasselbe, denn die organische und die intellektuelle Funktion müssen zusammenarbeiten, damit ein Wissen zustandekommt; die organische Funktion oder die Organisation liefert den Stoff, die intellektuelle Funktion die Begriffe. Ohne den Inhalt der organischen Funktion sind die Begriffe leer, ohne die Begriffe der Inhalt der organischen Funktion eine ungegliederte Masse, ein Chaos. Das Sein, wie es durch die organische Funktion gegeben ist und das Sein, wie es durch die intellektuelle Funktion gegeben ist, muß, wenn ein Wissen möglich sein soll, identisch sein; es ist aber in beiden Funktionen tatsächlich verschieden gesetzt, nämlich als Reales = dasjenige im Sein, vermöge dessen es Prinzip der organischen Tätigkeit ist und als Ideales = dasjenige im Sein, vermöge dessen es Prinzip der Vernunfttätigkeit ist. Die Identität oder Einheit des Idealen und Realen ist weder der organsichen noch der intellektuellen Funktion, weder der Wahrnehmung noch dem Denken allein erreichbar. Eine weitere Komplikation der ganzen Frage nach den Bedingungen des Wissens ergibt sich daraus, daß das Sein nicht nur dem Wissen als Denken, sondern auch dem Wissen als Wollen gegeben ist. Schleiermacher faßt nämlich das Wollen ebenfalls als ein Denken, das Wissen werden kann, nämlich als Zweckdenken. Auch vom Wollen kann man sagen, daß es einem Sein entsprechen und damit Wissen werden soll, nämlich einem Sein in uns, der inneren Willensbewegung. Das Wollen entspricht ihr, wenn es das mit der inneren Willensbewegung verbundene Zweckdenken aufgreift und bejaht. Als Zweckdenken ist die innere Willensbewegung auch ein Denken. Schleiermacher stellt fest, daß Wollen auch ein Denken ist und umgekehrt, daß Denken auch ein

Wollen ist, nämlich ein Wissenwollen. Im Denken steckt das Wissenwollen, im Wollen das Zweckdenken: Denken und Wollen sind in dieser Hinsicht relativ identisch. Die innere Willensbewegung nun ist als gleichzeitiges Zweckdenken Sein und Denken zugleich. Diese Identität von Sein und Denken besteht auch auf der Seite des Denkens; hier ist uns „das Wissenwollen vor dem Denken nicht als Denken, sondern als Sein gegeben“[109]). In der Identität von Sein und Denken haben wir eine vorzügliche Art der Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein. Aber nicht alles Sein ist uns wie der Willensimpuls und das Wissenwollen innerlich unmittelbar gegeben, sondern für das Denken, das ihm entsprechen soll, transzendent. Ebenso verhält es sich für das Wollen als Denken, welches dem Handeln zugrundeliegt und welchem ein zu gestaltendes Sein entsprechen soll.

Da das Sein, vom Menschen aus gesehen, einmal ein solches ist, „wovon Eindrücke auf uns, und ferner das, worauf Einwirkungen von uns ausgehen“[110]), stehen wir ihm im ersten Fall denkend, in zweiten Fall wollend gegenüber. Das Sein, welches ich erkennen will und das Sein, auf welches ich handeln will, d. h. der transzendentale Grund für das Denken und Wollen ist daher indentisch: „Wir bedürfen ebenso gut eines transzendentalen Grundes für unsere Gewißheit im Wollen, als für die im Wissen, und beide können nicht verschieden sein“[111]). Der transzendentale Grund für die Gewißheit im Wollen ist das Gesetz, der transzendentale Grund für die Gewißheit im Wissen ist die Weltordnung. Durch das Denken oder das Wollen allein ist der identische transzendentale Grund nicht erreichbar, sondern nur durch das Denken und Wollen in ihrer relativen Identität, d. h. soweit und solange sie identisch sind. Diese Identität tritt auf im

---

[109]) S. 93.
[110]) S. 89 f.
[111]) S. 210.

Übergang vom Denken zum Wollen oder vom Wollen zum Denken. Schleiermacher bestimmt diese Identität, die nichts mit der oben genannten zu tun hat, als Gefühl: „... wir haben aber keine andere Identität von beidem als das Gefühl, welches im Wechsel als das letzte Ende des Denkens auch das erste des Wollens ist, aber immer nur relative Identität, dem einen näher als dem andern“[112]). Schleiermacher deduziert den Begriff Gefühl nicht aus den Begriffen Denken und Wollen, sondern stellt deren relative Identität einfach als Gefühl fest. Tatsächlich geht der Begriff Gefühl als relative Identität von Denken und Wollen aus diesen Begriffen auch nicht hervor. Bruno Weiß nennt in seinen „Untersuchungen über Fr. Schleiermachers Dialektik“[113]) die Behauptung, daß Denken und Wollen in ihrer Identität das Gefühl seien, eine psychologische Voraussetzung. Der transzendentale Grund des Denkens, die Weltordnung, und der transzendentale Grund des Wollens, das Gesetz, ist als identischer erreichbar im Gefühl als Identität von Denken und Wollen: „Demgemäß nun haben wir auch den transzendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und des Wollens, nämlich im Gefühl“[114]). Statt Gefühl sagt Schleiermacher im selben Entwurf von 1814[115]) auch „Bewußtsein“, und dieser Begriff verdrängt in der Formulierung „unmittelbares Bewußtsein“ oder „unmittelbares Selbstbewußtsein“ den Begriff Gefühl in den späteren Entwürfen mehr und mehr, z. B. in der Fassung von 1818: „Im Gefühl ist die im Denken und Wollen bloß vorausgesetzte absolute Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, da ist sie unmittelbares Bewußtsein, ursprünglich, während der Gedanke derselben, so-

---

[112]) S. 216.

[113]) Ztschr. für Philosophie und philos. Kritik, Bd. 75, S. 277 Fußn.

[114]) S. 216.

[115]) Wegen der Datierung der in der Halpernschen Ausgabe mit Buchstaben bezeichneten Fassungen s. das Vorwort der Jonas'schen Ausgabe: S. W., 3. Abtlg., 4. Bd., 2. Hälfte.

fern wir ihn haben, nur vermittelt ist durch das Gefühl, nur Abbildung desselben“[116]). Die absolute Einheit des Idealen und Realen ist dasselbe wie der transzendentale Grund.

Die Fassung von 1822 wiederholt den ganzen Gedankengang und gibt uns weiteren Aufschluß darüber, was Gefühl oder „unmittelbares Selbstbewußtsein“ in diesem Zusammenhang bedeutet: „Betrachten wir das Leben als Reihe, so ist es ein Übergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in seinem relativen Gegensatz betrachtet. Der Übergang ist das aufhörende Denken und das anfangende Wollen, und dieses muß identisch sein. Im Denken ist das Sein der Dinge in uns gesetzt auf unsere Weise, im Wollen ist unser Sein in die Dinge gesetzt auf unsere Weise. Also sofern nicht mehr das Sein der Dinge in uns gesetzt wird, wird unser Sein in die Dinge gesetzt. Aber unser Sein ist das setzende, und diese bleibt im Nullpunkt übrig, also unser Sein als setzend in der Indifferenz beider Formen. Dies ist das unmittelbare Selbstbewußtsein = Gefühl, welches ist 1. verschieden von dem reflektierten Selbstbewußtsein = Ich, welches nur die Identität des Subjekts in der Differenz der Momente aussagt und also auf dem Zusammenfassen der Momente beruht, welches allemal ein Vermitteltes ist; 2. verschieden von der Empfindung, welche das Subjektive, Persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affektion gesetzt. Von der Empfindung wird niemand sagen, daß sie die Identität von Denken und Wollen sei, sondern sie ist nur das „Keines von beiden“. Im Gefühl sind wir uns als die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, bestimmt. In diesem also haben wir die Analogie mit dem transzendenten[117]) Grunde, nämlich die aufhebende Ver-

[116]) S. 217.

[117]) Nach B. Weiß a. a. O., Bd. 74, S. 51. Fußnote, macht Schl. keinen Unterschied zwischen „transzendent“ und „transzendental“ wie Kant.

knüpfung der relativen Gegensätze“[118]). Es sei zunächst festgestellt, daß auch das unmittelbare Selbstbewußtsein in der von Schleiermacher hier festgelegten Bedeutung, die dieselbe ist wie in der Glaubenslehre, als Identität des Denkens und Wollens aus diesen letzteren Begriffen nicht abgeleitet werden kann, und von Schleiermacher auch nicht abgeleitet, sondern wiederum einfach konstatiert wird. In der Fassung von 1822 wird aber die Identität von Denken und Wollen nicht mehr nur als im Übergang, sondern als total gedacht und damit das Gefühl als dauernd festgestellt: „Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist aber nicht nur im Übergang, sondern, sofern Denken auch Wollen ist und umgekehrt, muß es auch in jedem Moment sein. Und so finden wir auch das Gefühl als jeden Moment beständig, sei er nun vorherrschend denkend, oder wollend, immer begleitend“[119]).

Durch seine Beständigkeit und fortwährende Gegenwart steht das Gefühl oder unmittelbare Selbstbewußtsein nach Schleiermacher dauernd in jenem ursprünglichen Verhältnis zum transzendentalen Grund, das die Fassung von 1814 als ein Haben des transzendentalen Grundes im Gefühl bezeichnet und die Fassung von 1818 als unmittelbares Bewußtsein desselben. Der Gedankengang Schleiermachers ist hier ziemlich undurchsichtig. Daß im Gefühl = Identität von Denken und Wollen die Identität des Idealen und Realen oder der transzendentale Grund gegenwärtig sei, nennt Wehrung[120]) ein sonderbares Schlußverfahren; tatsächlich liegt überhaupt kein Schlußverfahren vor, sondern einfach eine Feststellung, eine Behauptung. Ebenso ablehnend wie Wehrung äußert sich Bender[121]) zu dieser Konstruktion. Ich versuche trotzdem kurz, den etwaigen

---

[118]) S. 217.

[119]) S. 217.

[120]) G. Wehrung, Die Dialektik Schleiermachers, Tübingen 1920, S. 154.

[121]) W. Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philos. Grundlagen. I. Tl. Die philos. Grundlagen, Nördlingen 1876, z. B. S. 192.

Gedankengang Schleiermachers nachzuvollziehen. Das Denken richtet sich letztlich auf die Weltordnung und das Wollen letztlich auf das Gesetz; dem beide Tätigkeiten immer begleitenden Gefühl ist der indentische transzendentale Grund der Weltordnung und des Gesetzes daneben immer schon unmittelbar gegeben, bezw. wir sind uns seiner bewußt. Wie ist das möglich und inwiefern kann man sagen, daß uns der transzendentale Grund im Gefühl gegeben ist, d. h., daß wir ihn fühlen bezw. uns seiner bewußt sind? Müssen wir nicht von bestimmter Beschaffenheit sein, um im Gefühl den transzendentalen Grund „wahrnehmen" zu können? Muß nicht wenigstens unser Gefühl sozusagen affiziert sein von dem, über das es aussagen soll? Muß nicht unser Selbstbewußtsein von dem bestimmt, durch das als gerade dieses mitkonstituiert sein, was als „Wissen" einen Teil seines Inhalts ausmacht? Schleiermacher antwortet sich, indem er fortfährt: „Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewußtsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatze Begriffenes; denn insofern sind darin die Gegensätze nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige, worin allein das denkend Wollende und das wollend Denkende mit seiner Beziehung auf alles Übrige eins sein kann, also durch den transzendenten Grund selbst. Diese transzendente Bestimmtheit des Selbstbewußtseins nun ist die religiöse Seite desselben, oder das religiöse Gefühl, und in diesem also ist der transzendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentiert. Sie ist also, insofern als in unserm Selbstbewußtsein auch das Sein der Dinge, wie wir selbst, als Wirkendes und Leidendes gesetzt ist, also sofern wir uns dem Sein der Dinge und dieses uns identifizieren, also als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegensatz der Empfänglichkeit verflochten ist, d. h. als allgemeines Abhängigkeitsgefühl"[122]).

[122]) S. 218.

Der transzendente Grund ist das höchste Wesen, und dieses ist im religiösen Gefühl, das in der gleichen Weise wie in der Glaubenslehre als Abhängigkeitsgefühl festgestellt wird, repräsentiert, d. h. dargestellt, gesetzt; in unserem Selbstbewußtsein findet sich also als dessen Bestandteil das Bewußtsein des transzendenten Grundes oder des höchsten Wesens. Damit ist uns die erkenntnistheoretische Bedeutung des religiösen Gefühls oder Selbstbewußtseins klar: Dieses Gefühl oder Selbstbewußtsein sagt etwas über uns selbst aus, nämlich daß wir uns dauernd des transzendenten Grundes oder des höchsten Wesens bewußt sind, bezw., was dasselbe bedeutet, uns schlechthin abhängig fühlen[123]). Als was der transzendente Grund oder das höchste Wesen aufgefaßt wird, ist belanglos, da es unerkennbar, sein Wesen auch dem Gefühl nicht zugänglich ist. Daraus ergeben sich für die üblichen Deutungen des transzendenten Grundes folgende Feststellungen: „Dieses religiöse Gefühl nun, vermittelst dessen der Urgrund ebenso in uns gesetzt ist, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind, ist die Ergänzung zu dem, was wir in unserem Verfahren noch vermissen, d. h. jede von unseren Formeln wird eine Beschreibung des Urgrundes dadurch, daß wir sie auf dieses Gefühl beziehen, sei es die Formel des absoluten Subjektes, oder der Urkraft, oder des welterschaffenden Gottes, oder selbst des Schicksals; wenn sie nur auf dieses Gefühl bezogen wird und sich im Bewußtsein mit demselben identifiziert, gewährt sie uns die Beruhigung“[124]).

Fassen wir zusammen, was für unsere Frage nach der erkenntnistheoretischen Bedeutung des gefühlsmäßigen Erfassens in Schleiermachers Dialektik bedeutsam ist, so sehen wir, daß dieses Werk in Hinsicht auf das Erkennt-

[123]) Wehrung nennt in Übereinstimmung mit dieser Auffassung die Religion in der Dialektik „nur Gefühl, schließlich ganz streng Selbstgefühl eines schlechthin Abhängigen“. Die Dialektik Schl.'s, Tübingen 1920, S. 319.

[124]) S. 218 f.

nismäßige von Gefühl und Selbstbewußtsein nicht über die Glaubenslehre hinausgeht: Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl ebenfalls eine „Wahrnehmung“ unserer selbst, unseres Wesens und unseres Verhältnisses zu „Gott“. Als eigentümliche, aber aus schon genannten Gründen erkenntnistheoretisch nicht bewertbare Anschauung der Dialektik sei dagegen noch einmal das Gefühl als Identität von Denken und Wollen erwähnt. Wenn Schleiermacher in dem Entwurf von 1814 sagt, daß wir von Gott nur insofern einen Begriff haben, „als wir Gott sind, d. h. ihn in uns haben“[125]), so bedeutet das daselbe wie das „Haben Gottes im Gefühl“ in der zweiten Auflage der Reden. Ein Begriff im ursprünglichen Sinne ist uns von Gott durch das Gefühl nicht gegeben, sondern eine Art Bewußtsein; das „Wissen“ um Gott besteht im Bewußtsein desselben. Wenn dieses Bewußtsein in den späteren Bearbeitungen der Dialektik als Selbstbewußtsein gefaßt wird, so ist das eine Weiterführung des Schleiermacherschen Gefühlsbegriffs, die in diesem mindestens seit der zweiten Auflage der Reden angelegt war.

C. Psychologie.

Die Psychologie Schleiermachers[126]), die uns in der Hauptsache in einer Nachschrift seiner Vorlesung von 1830 überliefert ist, gibt uns ebenfalls Aufschluß über seinen Gefühlsbegriff. In der Einleitung zum Kapitel über die aufnehmenden Tätigkeiten stellt er dem Erkennen das Selbstbewußtsein gegenüber. Wenn die aufnehmenden Tätigkeiten das Sein der Dinge außer uns repräsentieren und unter der Form des Erkennens darstellen, haben wir eine Wahrnehmung; wenn die aufnehmenden Tätigkeiten das Sein der Dinge in uns repräsentieren, haben wir das Selbstbewußtsein oder die Empfindung oder das

---

[125]) S. 224.
[126]) S. W., 3. Abtlg., 6. Bd.

Gefühl. Wahrnehmung und Selbstbewußtsein sind aber nur relativ entgegengesetzt. Dieselbe Affektion bei einer Sinnesempfindung gibt uns ein Bild des wahrgenommenen Gegenstandes und, da sie eine in uns vorgehende Veränderung bewirkt, zugleich eine Empfindung oder ein Gefühl, aber nicht der affizierenden Sache, sondern, da das Gefühl ein Selbstbewußtsein ist, der durch die Affektion in uns bewirkten Veränderung. Die Empfindung oder das Gefühl sagt über uns als Veränderte, im Augenblick Soseiende aus; darin besteht sein Erkennen. Die einen Sinne, nämlich Gesicht, Gehör und Tastsinn repräsentieren mehr den Gegenstand als außer uns seienden, die anderen Sinne, nämlich Geruch und Geschmack, repräsentieren mehr den Gegenstand wie er in uns ist. Man erinnert sich beim „Sein der Dinge in uns“ an das Gefühl der ersten Auflage der Reden, das als Bewußtseinsform durch die Berührung des „Faktums“ mit dem „Mittelpunkt unseres Wesens“ und „unseren ursprünglichen Trieben“ zustandekommt. Bei den Tieren bleibt das, was Wahrnehmung werden will, immer Empfindung. Für den Menschen aber ist es charakteristisch, „daß jede aufnehmende Tätigkeit sich aus dem ursprünglich dunkeln Ineinander von Subjektivem und Objektivem löst und eins von beiden wird“[127]). Schleiermacher führt einen allgemeinen Sinn auf, den Hautsinn und weist diesem hauptsächlich die atmosphärischen Verhältnisse als Gegenstand zu. Über diesen Sinn wird gesagt, daß er „dem Außer-uns geöffnet ist, insofern dieses uns auf die unmittelbarste Weise berührt“[128]). Damit wird dem allgemeinen Sinn eine überwiegende Richtung auf das Subjektive, die Empfindung zugeschrieben, denn diese stellt nach alter Schleiermacherscher Auffassung immer die unmittelbarste Beziehung her. Darum ist es auch kein Widerspruch, wenn Schleiermacher drei Seiten später sagt, daß der allgemeine oder der

---

[127]) S. 88.

[128]) S. 88.

Hautsinn „ursprünglich nur auf das eigene Innere zurückgeht und uns Zustände des eigenen Ichs gibt“[129]). Soweit die Sinne Wahrnehmungen vermitteln, sind Sinnestäuschungen möglich und häufig; sind solche nun auch für den allgemeinen, den Hautsinn möglich, der uns ja nur Zustände des eigenen Ichs gibt, wenn er uns über die Einflüsse der Atmosphäre auf uns unterrichtet? „Fragen wir zunächst, ob es Täuschungen des allgemeinen Sinnes[130]) gibt, so ist, wenn wir uns erwärmt fühlen, das Faktum ein solches, worüber gar kein Irrtum stattfinden kann, weil es der unmittelbare Lebenseindruck ist, wo das Sein und das Bewußtsein davon absolut identisch ist“[131]). Schleiermacher sagt eigentlich: Wenn wir uns erwärmt fühlen, dann fühlen wir uns erwärmt. Das wäre eine leere Tautologie, wenn das zweite „fühlen“ nicht noch etwas anderes bedeutete als das erste, nämlich das gleichzeitige Wissen um das Sicherwärmtfühlen. Diese zweite Bedeutung von Fühlen ist nur möglich bei der Voraussetzung, daß das Sicherwärmtfühlen ein bewußtes ist und als solches will Schleiermacher es, wie jedes Gefühl seit den Reden, aufgefaßt wissen. Dann allerdings besteht in solchen Fällen eine absolute Identität von Sein und Bewußtsein oder von Gefühlsgegenstand und Gefühlsinhalt und diese schließt natürlich jeden Irrtum aus; dann besteht das Wissen des Gefühls in seinem Sein und besteht nur dann und solange, als das Gefühl besteht. Die Identität von Sein und Bewußtsein oder von Gefühlsgegenstand und Gefühlsinhalt gilt aber natürlich nur für solche bewußte Gefühle, deren Gegenstände im Gefühltwerden bestehen, z. B. für die Affektgefühle, aber nicht auch z. B. für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, da Abhängigkeit ein Zustand ist, der gar nicht im Gefühltwerden zu

---

[129]) S. 91.

[130]) Das Wort „Sein“ im Text ist wohl ein Schreib- oder Druckfehler.

[131]) S. 93.

bestehen braucht. Es ist daher ein Irrtum von Braasch[132]) und ebenso von Siegmund-Schultze[133]), wenn beide den Satz aus der Psychologie Schleiermachers von der Unmöglichkeit eines Irrtums bezüglich des Sicherwärmtfühlens auf alle Gefühle in den Werken Schleiermachers anwenden wollen.

In die Linie der mit den Sinnestätigkeiten verbundenen Gefühle stellt Schleiermacher in seiner Psychologie als höhere Stufen des subjektiven Bewußtseins die geselligen, die Natur- oder aesthetischen und die religiösen Gefühle. Für uns ist hier die Bestimmung des religiösen Gefühls bedeutsam. Das religiöse Gefühl vermag alle anderen Gefühle und Empfindungsweisen unter sich zu fassen: „Es ist aber nicht zu leugnen, daß das religiöse Gefühl, auf welcher Stufe der Entwicklung wir es auch finden mögen, den ganzen Komplexus der vorhandenen Empfindungsweisen dominiert, es erweitert sich demnach, wo diese sich erweitern, und es bleibt auf einer untergeordneten Stufe, wo jene noch nicht entwickelt sind. ... In dem religiösen Gefühl ist also ein Zusammenfassen des Naturgefühls und des geselligen Gefühls, aus denen es sich entwickelt, und wenn wir die natürliche Richtung, die darin liegt, bezeichnen sollen, so ist es die auf die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Sein, wie es zugleich Bewußtsein ist, und dem Sein wie es dem Bewußtsein gegeben ist, aber eine Aufhebung rein auf der subjektiven Seite des Bewußtseins“[134]). Wir haben hier eine Parallele zu der Darstellung der Glaubenslehre; in dieser gilt das Beziehen des sinnlichen Selbstbewußtseins, das die geselligen und Naturgefühle in sich schließt, auf

---

[132]) E. F. Braasch, Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacherschen Reden. Diss. phil. Jena 1883, S. 66.

[133]) Fr. W. Siegmund-Schultze, Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre. Diss. theol. Marburg 1913, S. 159 f.

[134]) S. 212.

das höhere Selbstbewußtsein, nämlich das der schlechthinigen Abhängigkeit, als fromm. Das Sein, wie es zugleich Bewußtsein ist, ist das unmittelbare oder zuständliche Selbstbewußtsein der Glaubenslehre, das Sein, wie es im Bewußtsein gegeben ist, ist das gegenständliche Selbstbewußtsein; die Aufhebung des Gegensatzes durch das religiöse Gefühl ist auch in der Glaubenslehre eine Aufhebung rein auf der subjektiven Seite des Bewußtseins, denn das höhere Selbstbewußtsein wird ja nur auf das sinnliche, unmittelbare Selbstbewußtsein bezogen, nicht auch auf das gegenständliche. Die folgenden Ausführungen entsprechen daher auch ganz denen der Glaubenslehre. Das religiöse Gefühl ist ein solches, „wozu es von jeder andern Gestaltung des Selbstbewußtseins aus einen unmittelbaren Übergang gibt durch die reine Einkehr des Subjektes in sich selbst“[135]). Im Subjekt besteht „jene Richtung auf die Aufhebung des Gegensatzes, in jeder andern Gestaltung des Selbstbewußtseins ist aber der Gegensatz, indem immer ein Äußeres das Veranlassende ist; das in sich selbst Einkehren ist also nichts anderes als sich mit dem Gegensatz zugleich der Richtung auf die Aufhebung desselben bewußt werden“[136]). Wenn wir dieser Richtung einmal wirklich bewußt geworden sind, dann ist sie auch ein für alle Male da, „so daß wir in jedem Augenblick darauf zurückkommen können“[137]). Schleiermacher schließt seine Ausführungen über das religiöse Gefühl mit der Hegelschen Auffassung vom Sich-selbst-Finden des Geistes: „Zuerst erscheint uns die Rezeptivität unter der Form der Seele eines einzelnen Leibes rein an diesen gebunden und nur durch die organische Funktion erweckbar, aber so wie wir weiter gehen, ist jede neue Gestaltung des Selbstbewußtseins ein erweitertes Sich-selbst-Finden des Geistes, bis wir auf den Punkt

---

[135]) S. 213.
[136]) S. 213.
[137]) S. 214.

kommen, wo es sich selbst jenseits des Endlichen findet in dem Unendlichen“[138]). Dieser Gedankengang erhebt das Gefühl oder Selbstbewußtsein zu der besonderen Bedeutung des universalen Mittels der Geistesentwicklung. Seine erkenntnistheoretische Bedeutung geht aber nicht über diejenige der Glaubenslehre hinaus, da, wie es in den zuletzt angeführten Sätzen wörtlich heißt, das Gefühl oder Selbstbewußtsein ein Sich-selbst-Finden ist, das sich in diesem Fall zwar nicht auf das einzelne Individuum bezieht, aber ganz allgemein nichts anderes bedeutet als „Selbstwahrnehmung“, „Selbsterfahrung“.

IV.

Das Gefühl als individuelle erkennende Funktion in der Ethik und Ästhetik.

Ich lege wegen ihrer zusammenfassenden Wiedergabe der einzelnen Bearbeitungen der Ethik die Ausgabe von A. Schweizer, Entwurf eines Systems der Sittenlehre[139]), zugrunde; für die Ästhetik wird die Ausgabe von Odebrecht[140]) herangezogen. Ich versuche, diejenigen Gedankengänge der Ethik wiederzugeben, die auf die Einordnung des Gefühls in das System dieses Werkes hinführen. Das Verständnis der Ethik ist ziemlich erschwert durch die Ungenauigkeit der Begriffsfassung und die oft anzutreffende Verwendung derselben Begriffe für verschiedene Gegenstände. Schleiermacher könnten daher viele wörtliche und wirkliche Widersprüche in diesem Werke nachgewiesen werden. Doch kommt es hier nicht auf eine Kritik solcher Stellen an, sondern auf die Wiedergabe der für unsere Frage wichtigen Gedankengänge.

Die beiden Hauptbegriffe der Ethik sind die von Natur und Vernunft. Die Natur ist „das Ineinander alles ding-

---

[138]) S. 214.

[139]) S. W., 3. Abtlg., 5. Bd.

[140]) Fr. Schleiermachers Aesthetik, hg. von R. Odebrecht, Berlin u. Leipzig 1931 (Das Literatur-Archiv 4. Bd.).

lichen und geistigen Seins als dingliches d. h. gewußtes“[141]), die Vernunft ist „das Ineinander alles dinglichen und geistigen (Seins) als geistiges d. h. wissendes“[141]). „Dinglich ist das Sein als das gewußte, geistig als das wissende“[142]). Setzen wir diese Erklärungen in unsere Definitionen von Natur und Vernunft ein, so erhalten wir: Natur = Ineinander alles gewußten und wissenden Seins als gewußtes, Vernunft = Ineinander alles gewußten und wissenden Seins als wissendes. Das Dingliche oder Gewußte oder Reale und das Geistige oder Wissende oder Ideale bilden den höchsten Gegensatz innerhalb des Seins; das Ineinander dieses Gegensätzlichen als gewußtes ist Natur, als wissendes Vernunft. Was mit dem Ineinander gemeint ist, ist nicht klar, vielleicht soll es so viel wie Identität bedeuten. Die Definitonen von Natur und Vernunft sind nach einem früheren Entwurf[143]) so zu verstehen, daß bei der Natur das Dingliche oder Gewußte überwiegt, bei der Vernunft das Geistige oder Wissende: Natur = vorwiegend gewußtes Sein, Vernunft = vorwiegend wissendes Sein. Natur und Vernunft sind also nur relative Gegensätze. Auch die Natur ist wissend, „wenn sie als Ideen Zwecke in sich tragend und vorstellend gedacht wird“[144]), auch die Vernunft ist gewußt, „wenn sie Gegenstand sein und gewußt werden soll“[145]). In diesen Fällen kann die Natur als Vernunft und die Vernunft als Natur gedacht werden. Für die Sittenlehre ergibt sich aus diesen Formulierungen folgendes: „Da das im Gebiet der Sittenlehre vorausgesetzte Ineinander von Vernunft und Natur die Vernünftigkeit der menschlichen Natur ist, wie sie unabhängig von allem Handeln gedacht wird; das Anzustrebende aber, das absolute Ineinander,

---

[141]) § 47, S. 26.
[142]) S. 25.
[143]) § 47, b
[144]) S. 26.
[145]) S. 26.

alle mit der menschlichen in lebendigem Zusammenhang stehende Natur umfaßt: so ist die Gesamtheit alles sittlichen für sich zu setzenden Seins die Gesamtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur“[146]). Das absolute Ineinander von Vernunft und Natur als das zu erstrebende, obwohl nie erreichbare Ziel des Sittlichen liegt auf dem Wege der Wirkungen der menschlichen Vernunft auf die irdische Natur. Dieses Wirken ist ein Handeln der Vernunft mit der Natur auf die Natur. Daher „ist das Ineinander von Natur und Vernunft zu denken als ein Organisiertsein der Natur für die Vernunft, und das Handeln der Vernunft als ein organisierendes“[147]). Die Natur ist dasjenige, womit gehandelt wird, d. h. Werkzeug, Organ. Da das Ineinander von Vernunft und Natur als sittlich begriffen werden soll, „so muß alles Organsein der Natur aus dem Handeln der Vernunft begriffen werden, und dieses ist also notwendig als ein organisierendes gesetzt“[148]). Da ferner das sittliche Ineinander von Vernunft und Natur durch das Handeln der Vernunft zustandekommt, „so muß in diesem Ineinander die Vernunft erkennbar sein, und insofern ist es ein Symbolisiertsein der Natur für die Vernunft, und das Handeln der Vernunft ein symbolisierendes“[149]). Symbol ist „dasjenige, worin ein anderes erkannt wird“[150]); dasjenige, worin die Vernunft erkannt wird, ist die mit ihr geeinigte Natur. Insofern ist die Natur für die Vernunft symbolisiert = erkennbar und das Handeln der Vernunft ein symbolisierendes = erkennbar machendes = ein Hineinbilden des Erkennens in die Natur.

Unvermittelt tritt nun im Gedankengang Schleiermachers der Begriff der Individualität auf: „Da alles sittlich

---

146) § 123, S. 85 f.
147) § 124, S. 88.
148) S. 88.
149) § 126, S. 90.
150) S. 90 (b).

für sich zu Setzende als einzelnes zugleich auch begriffsmäßig von allem andern einzelnen verschieden sein muß: so müssen auch die einzelnen Menschen ursprünglich begriffsmäßig von einander verschieden sein, d. h. jeder muß ein eigentümlicher sein“[151]). Das Handeln der Vernunft hat daher doppelten Charakter: „... es ist ein sich immer und überall gleiches, inwiefern es sich gleich verhält zu der Vernunft, die überall die eine und selbige ist; und es ist ein überall verschiedenes, weil die Vernunft immer schon in einem Verschiedenen gesetzt ist“[152]). Das Organisieren oder „Anbilden“ der Natur durch die Vernunft „kann dasselbe sein in allen und für alle, sofern sie dieselbe zu bildende Natur vor sich haben und dieselbe bildende Natur in sich“[153]). Als gemeinsame solche zu bildende Natur ist die Erde gegeben für das ganze menschliche Geschlecht. Dagegen wird das Organisieren oder Anbilden der Natur durch die Vernunft „in jedem und für jeden ein anderes sein, sofern jeder eine andere bildende Natur in sich hat und eine andere zu bildende vor sich“[154]). Das Beispiel dafür ist der menschliche Leib. Parallel verhält es sich mit der Vernunft als symbolisierender oder „bezeichnender“ Tätigkeit: „Das Bezeichnen der Natur ist bei der Zerspaltung in die Mehrheit der Einzelwesen dennoch in allen dasselbe, inwiefern außer der Vernunft auch in allen die Natur, an welcher bezeichnet wird, oder die bezeichnende, und die Natur, welche bezeichnet wird, dieselben sind“[155]). Diese Bedingungen erfüllt das Zusammensein des Denkens und Sprechens. Dagegen ist das Bezeichnen der Natur „ungeachtet der Einerleiheit der Vernunft in allen doch in jedem ein anderes, sofern in jedem die bezeichnende Natur eine andere ist, und jeder eine andere Tätigkeit auf die zu bezeichnende richtet“[156]).

---

[151]) § 130, S. 93.
[152]) § 131, S. 94.
[153]) § 160, S. 120.
[154]) § 163, S. 123 f.
[155]) § 168, S. 129.
[156]) § 172, S. 135.

Damit kommen wir in das Gebiet des Gefühls: „Sofern daher in jedem Einzelwesen eine ursprünglich verschiedene Einrichtung des Bewußtseins gesetzt ist, welche die Einheit seines Lebens bildet, ist auch in jedem ein eigenes und abgeschlossenes Bezeichnungsgebiet der Erregung und des Gefühls gesetzt“[157]). Die ursprüngliche Verschiedenheit des Bewußtseins kann nur in der Art liegen, „wie die mannigfaltigen Funktionen desselben zu einem Ganzen verbunden sind, d. h. in der Verschiedenheit ihres Verhältnisses unter sich in der Einheit des Lebens“[158]). Die Einheit des Lebens ist in jedem eine andere, sie ist ursprünglich „begriffsmäßig“ verschieden. Die der äußeren Welt zugewendete Tätigkeit der Vernunft muß daher notwendigerweise im Durchgang durch diese begriffsmäßig verschiedene Einheit des Lebens eine andere werden und zwar je eine besondere, so daß das Gebiet der Bezeichnung oder der bezeichnenden Tätigkeit in jedem ein eigenes und abgeschlossenes ist. Das Gefühl verhält sich nun zu diesem eigenen und abgeschlossenen Bezeichnungsgebiet wie der Gedanke zum gemeinsamen Bezeichnungsgebiet: „Was wir Gefühl nennen insgesamt, ist ebenso wie der Gedanke Ausdruck der Vernunft in der Natur“[159]). Der Gedanke ist Ausdruck der Vernunft in der gemeinsamen Natur, dem gemeinsamen Bewußtsein, das Gefühl also ist Ausdruck der Vernunft in der besonderen Natur, dem besonderen Bewußtsein. Das Gefühl ist, so fährt Schleiermacher fort, „eine in der Natur gewordene Lebenstätigkeit, aber nur durch die Vernunft geworden, und dies gilt nicht nur von dem sittlichen und religiösen Gefühl, sondern auch von dem leiblichen Gefühl, wenn es nur als ein menschliches und als ein ganzer Moment des Gefühls gesetzt wird. Organ aber ist das Gefühl noch weniger als der

---

157) § 174, S. 138.
158) S. 136.
159) S. 138.

Gedanke, weil es rein in sich zurückgeht. Es ist also bestimmter Ausdruck von der Art zu sein der Vernunft in dieser besonderen Natur. Denn das Gefühl auch von der niedrigsten Art sagt immer aus, was die Vernunft wirkt oder nicht wirkt in der Natur. Und jedes Gefühl geht immer auf die Einheit des Lebens, nicht auf etwas einzelnes“[160]). Das Wirken der Vernunft in der einzelnen menschlichen Natur richtet sich aber nicht nur nach deren Eigentümlichkeit oder der ursprünglich verschiedenen Einrichtung des Bewußtseins, sondern zugleich auch nach dem Verhältnis derselben zu der äußeren, nichtmenschlichen Natur. Dieses ist bei jedem Menschen ein anderes, denn „die Natur verhält sich anders zu einer anderen Komplexion von Funktionen, und muß also auch anders aufgefaßt werden“[161]). Jedes Gefühl drückt daher immer aus, „was die Vernunft wirkt oder nicht wirkt in der mit ihr geeinigten Natur zufolge des Verhältnisses, in welchem dieses steht gegen die nicht geeinigte; und dies eben ist die zu jedem Gefühl notwendig gehörige Erregung“[162]). Die Erregung kommt offenbar bei der ersten Berührung der menschlichen besonderen mit der äußeren Natur zustande und löst das Gefühl aus, das dann über das eintretende Verhältnis aussagt. Aus der jeweiligen Besonderheit der Lebenseinheit, in der die Vernunft wirkt, ergibt sich die Eigentümlichkeit und Unübertragbarkeit des Gefühls. Der ganze Gedankengang des § 174 von 1827 ist schon in der Fassung von 1812 enthalten: „Das bewegte Selbstbewußtsein ist überall der Ausdruck der eigentümlichen Art, wie alle Funktionen der Vernunft und Natur eins sind in dem besonderen Dasein, und ist also ein jedem eigenes und unübertragbares Erkennen, von welchem auch jeder alle anderen ausschließt. Die Totalität des unter diesem Charakter gegebenen Seins

---

[160]) S. 138.
[161]) S. 136.
[162]) S. 139.

der Vernunft in der Natur bildet die Sphäre des subjektiven Erkennens, der Gemütsstimmungen und -bewegungen“[163]).

Das Gefühl ist schon hier als Selbstbewußtsein gefaßt. Schleiermacher rechtfertigt diese Benennung 1827 folgendermaßen: „Selbstbewußtsein nämlich ist jedes Gefühl. Denn jedes Bewußtsein eines anderen wird Gedanke. Aber auch nur unmittelbares; denn das mittelbare, in dem wir uns selbst wieder Gegenstand geworden sind, wird Gedanke, und ist nicht unübertragbar“[164]). Es ist dieselbe Begründung wie in der Glaubenslehre. Aus der Bestimmung des Gefühls als Selbstbewußtsein ergibt sich auch für die Ethik die eindeutige Festlegung des Gefühls als „Wahrnehmung“ seiner selbst. So sagt auch Bender: „Das individuelle Erkennen oder Fühlen wird ... rein auf sein Subjekt bezogen und drückt lediglich dessen Zustand für es selbst aus ...“[165]). Es kann schon nach dem Vorausgegangenen auf gar nichts anderes gehen als auf den Fühlenden selbst und sein Verhältnis zum Außer-ihm-Seienden. Denn setzen wir statt Gefühl Selbstbewußtsein, so erhalten wir, daß wir uns des besonderen Wirkens der Vernunft in uns und unseres Verhältnisses zur Außenwelt bewußt sind, was dasselbe besagt wie „Wir fühlen das besondere Wirken ...“.

Im § 175 wird weiter festgestellt, daß das eigentümliche Selbstbewußtsein nicht nur von einem Menschen auf den andern unübertragbar ist, sondern auch von einem Lebensmoment desselben Menschen auf einen andern Lebensmoment. Der identische Grund des in den verschiedenen Lebensmomenten verschiedenen Eigentümlichen ist die besondere Lebenseinheit eines Menschen; der identische Grund oder das Gemeinsame der besonderen Lebenseinheiten aller Menschen kann nur ein in allen Menschen identischer Gedanke sein, nämlich das Ich. Schleier-

---

163) S. 140 (c). 164) S. 140.
165) W. Bender, Schleiermachers Theologie. I. Teil, S. 131.

macher faßt in seiner Ethik das Ich als den in allen identischen Gedanken: „Kein einzelnes Gefühl ist eben wegen seiner Unübertragbarkeit ohne den zusammenhaltenden Gedanken des Ich, der in allen völlig derselbe ist und auf dieselbe Weise vollzogen, denn die persönliche Verschiedenheit ist darin ihrem Inhalte nach nicht gesetzt“[166]). Mit jedem einzelnen Gefühl ist der Ich-Gedanke verbunden und dieser ist in allen Gefühlen identisch, also gibt es kein Gefühl ohne Gedanken. Umgekehrt gibt es auch keinen Gedanken ohne Gefühl: „Ebenso wenn wir uns in allem Denken bewußt sind, der Inhalt und die Gesetze desselben seien das eigentümlich Menschliche: so ist dieses unmittelbar kein Gedanke, denn sonst müßten uns andere Gesetze und ein anderer Inhalt des Bewußtseins im Gegensatz mit unserem gemeinschaftlichen wirklich gegeben sein, welches nicht ist; sondern es ist das alle Gewißheit alles Denkens begleitende Gefühl des Menschseins als einer bestimmten Einheit des Lebens“[167]). Gedanke und Gefühl sind also immer beisammen, ja sogar relativ identisch: „Wenn also auf dem innersten Gebiet der Unübertragbarkeit der Gedanke das Gefühl, und in dem äußersten Umfang der Gemeinschaftlichkeit das Gefühl den Gedanken begleitet: so werden auch auf allem dazwischen Liegenden beide nicht von einander lassen. Denn jeder muß verglichen mit diesen beiden nur sein ein Abnehmen des Gefühls- und Zunehmen des Gedankengehaltes, oder umgekehrt“[168]). Das, worin das Gedankliche des Gefühls besteht, das „Ich fühle“, hat für das Gefühl natürlich keine weitere erkenntnismäßige Bedeutung als die Bestimmung „Selbstbewußtsein“. Mit den zuletzt angeführten Sätzen kommt Schleiermacher zur Erfüllung seines allgemeinen sittlichen Postulats von Seiten der individuell symbolisierenden Tätigkeit der Vernunft: „Die Forderung also, daß überall zusammen sein solle Einerleiheit und Verschiedenheit, ist für die symbo-

---

[166]) S. 141. [167]) S. 141 f. [168]) S. 142.

lisierende Tätigkeit erfüllt durch das überall Zusammensein von Gedanken und Gefühl“[169]).

Da jedes Gefühl den Gedanken „Ich fühle“ in sich schließt und in diesem Gedanken alle Gefühle aller Menschen zusammengehören, andererseits aber der Inhalt des Gefühls, nämlich das, was die Vernunft wirkt in meiner Natur und mein Verhältnis zur Außenwelt, aus demselben Grunde, dem Ichcharakter meines Gefühls, unübertragbar ist, redet Schleiermacher im § 183[170]) vom gegenseitigen Bedingtsein der Unübertragbarkeit und der Zusammengehörigkeit des Gefühls. Das gegenseitig Bedingende ist der Ichcharakter; das „Ich“ trennt und bindet zugleich, trennt die Individuen des menschlichen Geschlechts und verleiht ihnen zugleich die Zugehörigkeit zum menschlichen Geschlecht. Ohne mir gegenüberstehende fremde Iche kann ich nicht ein besonderes Ich sein und ohne fremdes eigentümliches Gefühl wäre daher auch mein Gefühl kein eigentümliches: „Also jeder kann sich seiner eigentümlichen Erregtheit nur hingeben, sofern er zugleich andere auch in eigentümlicher Erregtheit außer sich und neben sich voraussetzt, also will, sucht und nach ihnen verlangt“[171]). „Aber jenes Suchen und Verlangen würde immer leer bleiben, wenn das Gefühl nicht kund werden könnte zwischen einem und dem andern“[171]). Die Kundwerdung ist ermöglicht als „Offenbarung“. Unter diesem Worte will Schleiermacher nicht etwas Übernatürliches gedacht wissen, sondern nur die besondere Art der Mitteilung des Gefühls, die im Folgenden verdeutlicht wird. Das Entstehen des Gefühls, sagt Schleiermacher, ist zugleich auch sein Äußerlichwerden und in diesem wird es den anderen kund. Das Äußerlichwerden des Gedankens ist das Wort, das Äußerlichwerden des Gefühls die Gebärde. Durch das Wort wird der Gedanke selbst aus einem Bewußtsein ins andere übertragen, nicht so beim Gefühl. Dieses kann nicht ausgesprochen und nach-

---

[169]) S. 142. [170]) S. 152. [171]) S. 153.

gebildet werden, sondern nur angedeutet und geahnt, es besteht keine Verständigung zwischen den Menschen betreffs ihrer Gefühle, sondern Offenbarung. Diese ist daher die spezifische Art der Mitteilung des Gefühls, in der wir „das Gefühl eines anderen durch seinen Ausdruck zwar inne werden, aber ohne es in uns aufnehmen und in das unsrige verwandeln zu können“[172]).

Das Gebiet der Darstellung des Gefühls ist das Gebiet der Kunst. Ein Kunstgebiet bildet als System der Darstellung in seinen verschiedenen Zweigen „eine vermittelnde Masse, aus welcher jeder sein Erkennen der Individualität empfängt, und in welche er die seinige zum Erkennen hineinträgt“[173]). Statt „Erkennen der Individualität“ sagt Schleiermacher in seiner Ästhetik, wo die in der Ethik systematisch angelegten Gedankengänge freier ausgeführt werden, „individuell erkennende Funktion“[174]) und nennt diese den Ort des Kunstprinzips: „Es waren zwei Charaktere dieses Ortes: 1. die erkennende Funktion, 2. das Eigentümliche im Gegensatz zum Identischen“[174]). Der Ausdruck Erkennen im Zusammenhang mit Gefühl ist hier wie überall bei Schleiermacher nur als „Wahrnehmen“, „Erfahren“ aufzufassen, denn Eigentümliches und Unübertragbares kann nicht Gegenstand des Erkennens im üblichen Sinn sein. Schleiermacher unterscheidet das „Erkennen“ des Gefühls auch deutlich vom Erkennen des Verstandes, dessen Gegenstand das Identische und Allgemeine ist. Das Gefühl ist ein eigentümliches, individuelles Erkennen oder[175]) ein Erkennen des Eigentümlichen, Individuellen: „Es ist das Eigentümliche,

---

[172]) S. 155.

[173]) S. 248 f.

[174]) Odebrecht a. a. O., S. 46.

[175]) Eigentümliches Erkennen und Erkennen des Eigentümlichen fällt bei Schleiermacher logischerweise zusammen. Wenn das Gefühl als ein Erkennen aufgefaßt wird, muß dieses Erkennen notwendig die wesensmäßige Bestimmung der Eigentümlichkeit allen Gefühls teilen.

was sich im Gefühl abspiegelt“[176]). Das Eigentümliche ist Gegenstand des gefühlsmäßigen Erkennens, aber nicht das Eigentümliche an sich und außerhalb von uns, sondern wir als Eigentümliche und unser eigentümliches Verhältnis zu etwas. Dies ist die Meinung Schleiermachers, wenn er sagt: „Die eigentümliche Welt ist nur der eigentümliche Ausdruck von der eigentümlichen Art, wie sich das Wesen des einzelnen Menschen in der gemeinsamen Welt verteilt“[177]). Daß das Gefühl der Ästhetik ebenso wie dasjenige der Ethik ein Selbstbewußtsein ist, zeigen folgende Sätze: „Erkennend ist dies (das Gefühl) auch, es ist Bewußtsein vom Verhältnis des Menschen in der Welt. Die Eigentümlichkeit und Unübertragbarkeit desselben ist anerkannt“[178]). Ferner: „Das eine (das identische Erkennen) ist das Element des Wissens, das andere (das individuelle Erkennen) ist das, wodurch das Eigentümliche unseres Wesens sich ebenso im Bewußtsein realisiert wie das Gemeinsame im Wissen“[179]).

Was bedeutet nun Gefühl als eigentümliches Erkennen oder Erkennen des Eigentümlichen im Vergleich zum Gefühl als Ausdruck dessen, was die Vernunft wirkt oder nicht wirkt in der besonderen, der eigentümlichen Natur? Die beiden Formeln drücken offenbar dasselbe aus. Das Wirken der Vernunft ist in der Ethik die symbolisierende, bezeichnende oder erkennbar machende Tätigkeit: Ich fühle das, was die Vernunft in meiner als einer besonderen Natur erkennbar macht, d. h. in der Sprache der Ästhetik, ich erkenne fühlend meine besondere Natur, meine Eigentümlichkeit. Der Gegenstand meines Selbstgefühls oder Selbstbewußtseins sind beide Male ich selbst als Eigentümlicher und mein eigentümliches Verhältnis zu etwas.

---

176) Odebrecht a. a. O., S. 35.
177) Odebrecht a. a. O., S. 48.
178) Odebrecht a. a. O., S. 29.
179) Odebrecht a. a. O., S. 48.

Dieses Gefühl der Ethik und Ästhetik unterscheidet sich vom Gefühl der Glaubenslehre und Dialektik offenbar nur durch die Bestimmung des Wahrnehmungsgegenstandes als eines eigentümlichen; doch ist dieser in beiden Fällen derselbe: Ich, mein Zustand, mein Verhältnis zu etwas, wenn wir vom „Glaubensinhalt“ des Gefühls der Glaubenslehre absehen. Der Wahrnehmungsgegenstand der Reden ist ebenfalls ein eigentümlicher, insofern sich jeder seine eigene Anschauung des Universums bildet, für die den anderen vielleicht „gänzlich der Sinn fehlt“. Bei den Reden und den ersten Fassungen der Ethik, d. h. in den Werken, wo das Gefühl noch nicht als unmittelbares Selbstbewußtsein aufgefaßt wird, tritt diese Bestimmung des Gefühls als eines eigentümlichen, individuellen Erfassens übrigens viel stärker hervor als später und es scheint mir, daß gerade die Bestimmung des Gefühls als eines jeweils eigentümlichen seine spätere Bestimmung als Selbstbewußtsein mit vorbereitete, denn ein bewußtes Gefühl mit der weiteren Bestimmung „eigentümlich“ ist geneigt, nicht nur die Erfassung seines Gegenstandes — in den Reden des Universums — als eigentümlich anzusehen, sondern diesen Gegenstand selbst als eigentümlichen Inhalt seiner selbst aufzufassen. Soweit dies noch nicht geschieht, also hauptsächlich in der ersten Auflage der Reden, ist die erkenntnistheoretische Bedeutung des gefühlsmäßigen Erfassens am ausgeprägtesten, denn solange handelt es sich beim religiösen Gefühl um die tatsächliche Wahrnehmung und Erfahrung von etwas ausser uns Seiendem oder mindestens auch außer uns Seiendem, dem Universum, das dem religiösen Gefühl geradezu als Gegenstand gegeben ist; die spätere Fassung des Gefühls als Selbstbewußtsein schränkt dessen wirklich erkenntnistheoretische Bedeutung, wie wir in der Glaubenslehre gesehen haben, ein.

Zusammenfassung.

In den ersten Predigten und in den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ fanden wir das Gefühl als Gewissen, als unverläßliches, nur im Zusammenwirken mit der Vernunft sicheres Gefühl von dem was recht und Gottes Wille ist; damit ist für das moralische Gefühl wenigstens die Möglichkeit einer Erkenntnis festgestellt. Ferner fanden wir in den ersten Predigten das Gefühl als religiöses; aber auch dieses wird nicht als von der Vernunft unabhängig gedacht, sondern geradezu als aus religiösen Erkenntnissen, frommen Betrachtungen hervorgehend; dabei wird ihm allerdings die Funktion zugewiesen, der religiösen Betrachtung Wege zu zeigen und deren Ergebnisse zu bestätigen, wodurch es ebenfalls eine gewisse erkennende Bedeutung erhält.

In den Reden erscheint das Gefühl bezw. die Anschauung als die einzige Art und das einzige Mittel der Wahrnehmung, Erfahrung des Universums als eines daseienden und handelnden, nicht aber seiner Natur und Substanz.

Das Gefühl der Glaubenslehre wird als unmittelbares Selbstbewußtsein bestimmt; innerhalb dieses Selbstbewußtseins wird neben dem sinnlichen Selbstbewußtsein das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgezeigt. Dieses bildet in seiner Vereinigung mit den Momenten des jeweiligen sinnlichen Selbstbewußtseins das fromme Selbstbewußtsein, welches die Glaubenslehren derjenigen Religion beinhaltet, durch deren Stifter es geprägt ist. Eine „erkenntnistheoretische“ Bedeutung

des als unmittelbares Selbstbewußtsein gefaßten Gefühls in der Glaubenslehre liegt darin, daß es Aussagen über seinen eigenen Inhalt macht; die eigentliche erkenntnistheoretische Bedeutung aber muß darin gesehen werden, daß das so gefaßte religiöse Gefühl eine Selbstwahrnehmung des Frommen, bezw. des Standes und der Art seiner Frömigkeit ist. Das Gefühl der Dialektik ist ebenfalls ein unmittelbares Selbstbewußtsein und hat als Wahrnehmung unseres Verhältnisses zu „Gott" dieselbe erkenntnistheoretische Bedeutung wie das Gefühl der Glaubenslehre, soweit dieses eine Selbstwahrnehmung des Frommen bedeutet. Dasselbe trifft für die Psychologie Schleiermachers zu.

Eine etwas andere Bestimmung des Gefühls haben wir in der Ethik und Ästhetik kennengelernt. Das Gefühl als individuelle erkennende Funktion oder als Wahrnehmung unserer selbst als Eigentümlicher und unseres eigentümlichen Verhältnisses zu etwas unterscheidet sich vom Gefühl der Glaubenslehre nur durch die Bestimmung seines Gegenstandes als eigentümlichen.

Wenn bei der vorliegenden Arbeit möglichst die chronologische Reihenfolge der Schriften Schleiermachers beachtet wurde, so ist darum nicht auf eine gleichmäßige Fortentwicklung des Schleiermacherschen Gefühlsbegriffs von der ersten bis zur letzten Aufzeichnung zu schließen. Vielmehr erscheint diese Entwicklung mit der Bestimmung des Gefühls als Selbstbewußtsein (etwa in den Notizen zur Ethik von 1812) im wesentlichen abgeschlossen, so daß sich die Thesen der Einleitung in die Glaubenslehre als Folgerungen dieses auf das religiöse Gebiet angewandten Gefühlsbegriffs ergeben. Die geringen Bedeutungsunterschiede des einmal als Selbstbewußtsein gefaßten Gefühlsbegriffs, namentlich in der Ethik und Ästhetik, ergeben sich aus dessen Anwendung auf verschiedene Gegenstände.

Das allen Fassungen des Schleiermacherschen Gefühls seit den Reden Gemeinsame und schließlich auch erkenntnistheoretisch allein Bedeutsame ist dessen Funktion der Wahrnehmung, Erfahrung, des Vorfindens von etwas, meist des Religiösen, das auf andere Weise und mit anderen Mitteln, etwa denen des Verstandes, völlig unerreichbbar bleibt. Die Erreichbarkeit des betr. Etwas, meist des Religiösen, gerade durch das Gefühl wird von Schleiermacher nicht bewiesen, sondern einfach festgestellt.

Chronologische Uebersicht der Schleiermacherschen Werke und Manuskripte.

Vor 1790 Über das höchste Gut; bei Dilthey, Leben Schleiermachers, Anhang.

1792/93 Über den Wert des Lebens; bei Dilthey, Leben Schleiermachers, Anhang

1789 — ca. 1799 Erste Predigten, in S. W., 2. Abtlg., 1. u. 7. Bd.

1799 Reden über die Religion. 1. Aufl.

1800 Monologen.

1803 Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre.

1805 Notizen zur Ethik, in S. W., 3. Abtlg., 5. Bd., ferner bei Braun.

1806 Reden über die Religion. 2. Aufl.

1811 Notizen zur Dialektik, in S. W., 3. Abtlg., 4. Bd., 2. Hälfte.

1812 Entwurf der Ethik, in S. W., 3. Abtlg., 5. Bd., ferner bei Braun.

1814 Entwurf der Dialektik, in S. W., 3. Abtlg., 4. Bd., 2. Hälfte, ferner z. Tl. bei Halpern.

1818 Entwurf der Dialektik, in S. W., 3. Abtlg., 4. Bd., 2. Hälfte, ferner z. Tl. bei Halpern.

1818 Notizen zur Psychologie, in S. W., 3. Abtlg., 6. Bd.

1819 Notizen zur Ästhetik, bei Odebrecht. Nachschrift der Vorlesung über Ästhetik, bei Odebrecht.

1821 Reden über die Religion. 3. Aufl.

1821/22 Glaubenslehre. 1. Aufl.

1822 Entwurf der Dialektik, in S. W., 3. Abtlg., 4. Bd., 2. Hälfte, ferner z. Tl. bei Halpern.

1827 Entwurf der Ethik, in S. W., 3. Abtlg., 5. Bd., ferner bei Braun.

1828 Entwurf der Dialektik, in S. W., 3. Abtlg., 4. Bd., 2. Hälfte, ferner z. Tl. bei Halpern.

1830 Nachschrift der Vorlesung über Psychologie, in S. W., 3. Abtlg., 6. Bd.

1830/31 Glaubenslehre. 2. Aufl., Abdruck in S. W., 1. Abtlg., 3. u. 4. Bd.

1831 Entwurf der Dialektik, in S. W., 3. Abtlg., 4. Bd., 2. Hälfte, ferner z. Tl. bei Halpern.

1832 Entwurf der Ethik, in S. W., 3. Abtlg., 5. Bd., ferner bei Braun.

1832/33 Nachschrift der Vorlesung über Ästhetik, in S. W., 3. Abtlg., 7. Bd.

1833/34 Notizen zur Psychologie, in S. W., 3. Abtlg., 6. Bd.

Verzeichnis der benützten Literatur.

A. Ausgaben der Schriften Schleiermachers.

Fr. Schleiermachers sämtliche Werke, in 3 Abteilungen (1. Zur Theologie, 2. Predigten, 3. Zur Philosophie) herausgegeben in den Jahren 1835—1864 (Berlin, G. Reimer).

Aus Schleiermachers Leben, in Briefen, 4 Bde., herausgb. von L. Jonas und W. Dilthey, Berlin 1860—63.

Fr. Schleiermacher, Monologen, krit. Ausg. von F. M. Schiele, in 2 Aufl. herausgb. von H. Mulert, Leipzig 1914 (Philos. Bibl., Bd. 84).

Fr. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, neuherausgb. von O. Braun, Leipzig 1911 (Philos. Bibl., Bd. 136 a).

Fr. Schleiermachers Reden über die Religion, krit. Ausg. von G. Ch. Bernh. Pünjer, Braunschweig 1879.

Fr. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In der urspr. Gestalt herausgb. von Rud. Otto, Göttingen 2. Aufl. 1906.

Fr. Schleiermachers Glaubenslehre, krit. Ausg. von C. Stange, 1. Abtlg., Leipzig 1910 (Quellenschr. z. Gesch. d. Prot., 9. Bd.).

Schleiermachers Dialektik, herausgeb. von J. Halpern, Berlin 1903.

Fr. Schleiermachers Philosophische Sittenlehre, hg. u. erläutert von J. H. v. Kirchmann, Berlin 1870 (Philos. Bibl., Bd. 24).

Schleiermachers Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, herausgb. von O. Braun, Leipzig 1913 (2. Bd. der Auswahl von Schleiermachers Werken in 4 Bänden).

Fr. Schleiermachers Ästhetik, herausgb. von R. Odebrecht, Berlin und Leipzig 1931 (Das Literatur-Archiv, 4. Bd.).

(Bei allen Zitaten habe ich die Schreibweise Schleiermachers in die heutige übertragen; die meisten Änderungen bestehen in der Großschreibung substantivisch gebrauchter Wörter, wodurch das Verständnis der Sätze erleichtert wird.)

B. Schriften über Schleiermacher.

1. Allgemein philosophische Werke.

(In der Folge des Erscheinungsjahres.)

Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1873 (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit. 13. Bd.).

W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. II. Bd.: Die Blütezeit der deutschen Philosophie, Leipzig, 5. Aufl., 1911.

R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, Berlin und Leipzig. 8. Aufl., 1921.

Fr. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Teil: Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart. 12. Aufl. neu bearb. von T. K. Oesterreich. Berlin 1923.

Nicolai Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Teil, Berlin und Leipzig 1923 (Gesch. der Philosophie, Bd. 8).

H. Knittermeyer, Schelling und die romant. Schule. München 1929 (Gesch. der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abtlg. VII. Die Philosophie der neuesten Zeit I., Bd. 30/31).

2. Einzeldarstellungen.

(In alphabetischer Folge der Verfasser.)

Bender, Wilh., Schleiermachers Theologie mit ihren philosoph. Grundlagen, 2 Bde., Nördlingen 1876 u. 1878.

Braasch, E. F., Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacherschen Reden. Diss. phil. Jena 1883.

Dilthey, W., Leben Schleiermachers, 1. Bd., Berlin 1870. (Mit einem Anhang ältester Schriften Schleiermachers.)

— Schleiermacher (Artikel in der Allg. Deutschen Biographie Bd. 31, Leipzig 1890).

Halpern, J., Der Entwircklungsgang der Schleiermacherschen Dialektik. Archiv f. Gesch. d. Philos., Neue Folge, 7. Bd., 1901.

Hunzinger, W., Der Begriff des Gefühls und seine Wandlungen in Schleiermachers Religionsauffassung (bez. der ersten Predigten). Diss. theol. Marburg 1930.

Lipsius, R. A., Schleiermachers Reden über die Religion. Jahrbücher für prot. Theol. 1. Jahrg., Leipzig 1875.

— Studien über Schleiermachers Dialektik. Zeitschrift für wissensch. Theol. 12. Jahrg., Leipzig 1869.

Odebrecht, R., Schleiermachers System der Ästhetik, Berlin 1932.

Piper, O., Das religiöse Erlebnis. Eine krit. Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion. 1. Tl.: Grundfragen. Dissertation, Göttingen 1920.

Quäbicker, R., Über Schleiermachers erkenntnistheoretische Grundansicht. Hab.-Schrift Breslau 1871.

Ritschl, O., Schleiermachers Theorie von der Frömmigkeit. Theol. Studien. Göttingen 1897.

Schütz, R., Die Prinzipien der Philosophie Schleiermachers. Dissertation, Berlin 1905.

Siegmund-Schultze, Fr. Wilh., Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung f. d. Glaubenslehre. Diss. theol., Marburg 1913.

Sigwart, C., Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre. Jahrbücher f. dtsch. Theol. 2. Bd., Stuttgart 1857.

— Schleiermachers psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität. Ebenda.

Wehrung, G., Die philos.-theol. Methode Schleiermachers. Dissertation, Straßburg 1915.

— Die Dialektik Schleiermachers. Tübingen 1920.

Weiß, B., Untersuchungen über Fr. Schleiermachers Dialektik. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Neue Folge, Bd. 73—75. Halle 1878—79.

Wrzecionko, R., Die metaphys. Bedeutung der Gefühlstheorie in Schleiermachers Dialektik. Dissertation Breslau 1890.

Lebenslauf.

Am 16. Juni 1908 wurde ich als Sohn des Eisenbahnsekretärs Franz Hammer und seiner Ehefrau Kreszentia geb. Plaz in Metzingen (Württ.) geboren. Ich besuchte die dortige Elementarschule und später das Gymnasium in Reutlingen. Nach dem Tode meiner Eltern 1919 bzw. 1920 besuchte ich bis 1923 das Progymnasium in Rottenburg und von 1923 an das Gymnasium in Rottweil, wo ich im Frühjahr 1927 die Reifeprüfung ablegte. Mein im Sommer 1927 begonnenes Studium umfaßte in den ersten drei Semestern (Tübingen und München) Naturwissenschaften, Geschichte und Philosophie, in weiteren drei Semestern (Berlin und Freiburg) Geschichte und neuere Philologie. Vom Frühjahr 1930 an arbeitete ich zwei Jahre in einem Verlage. Vom Sommersemester 1932 bis zum Sommersemester 1933 war ich wieder in Freiburg immatrikuliert und besuchte u. a. Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren J. Cohn, Ph. Funk, M. Heidegger und M. Honecker, dem ich für die Anregung und wohlwollende Förderung der vorliegenden Arbeit zu großem Danke verpflichtet bin.